إعادة النظر في العلمانية



تحرير

كريغ كالهون ومارك يورغينزماير وجوناثان فان انتوربن

ترجمة

شكري مجاهد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



إعادة النظر في العلمانية

إعادة النظر في العلمانية

تحرير

كريغ كالهون

مارك يورغينزماير

جوناثان فان انتوربن

ترجمة: شكري مجاهد



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

إعادة النظر في العلمانية/ تحرير كريغ كالهون، ومارك يورغينزماير وجوناثان فان انتوربن؛ ترجمة شكري مجاهد.

٤١٥ ص.

ISBN 978-614-431-172-1

١. العلمانية. ٢. الدين والسياسة. أ. كالهون، كريغ (محرر). ب. يورغينزماير، مارك (محرر). ج. فان انتوربن، جوناثان (محرر). د. مجاهد، شكري (مترجم).

211

Rethinking Secularism

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

المحتويات

المشاركون

آر. سكوت آبلبي

أستاذ التاريخ بجامعة نوتردام، حيث يعمل مدير إدارة جون إم. ريغان الابن بمعهد جوان بي. كروك لدراسات السلام الدولي. وقد شارك آبلبي مؤخراً في تأليف كتاب **الدين القوي: صعود الأصوليات حول العالم** (٢٠٠٣). وهو محرر كتاب **لسان حال المحتَقرين: زعماء الأصولية في الشرق الأوسط** (١٩٩٧)، ومحرر مشارك مع مارتن إي. مارتي لسلسلة **الأصوليات العالمية** التي تصدرها دار نشر جامعة شيكاغو، وقد فازت السلسلة بجائزة التفوق في دراسة الدين، والتي تقدمها أكاديمية الدين الأمريكية.

طلال أسد

هو أستاذ متميز في علم الإنسان بمركز الدراسات العليا بجامعة سيتي بنيويورك. ولد في المملكة العربية السعودية وتعلم في بريطانيا، ودرّس في جامعات عديدة في الشرق الأوسط وفي بريطانيا. وآخر كتبه بعنوان **عن التفجير الانتحاري** (٢٠٠٧). وله منشورات أخرى، منها: **تشكيلات العلماني** (٢٠٠٣)، و**أصول الدين** (١٩٩٣).

راجيف بهارغافا

هو كبير الزملاء ومدير مركز دراسة المجتمعات النامية، وقد شغل مناصب بعدة جامعات في كل من الهند والولايات المتحدة. ومن منشوراته كمحرر «**العلمانية ونقادها**» (١٩٩٨)، و«**وعد الديمقراطية العلمانية الهندية**» (٢٠١٠).

كريغ كالهون

رئيس مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية، ومدير معهد جامعة نيويورك للمعرفة العامة. وهو أستاذ جامعي للعلوم الاجتماعية بجامعة نيويورك. ومن آخر ما صدر له من كتب: **أهمية الأمم: الثقافة والتاريخ والحلم العالمي** (٢٠٠٧)، **وجذور الراديكالية** (٢٠١١)، و**العالمية والانتماء: من الاندماج الأوروبي إلى الآمال والمخاوف الكوكبية** (٢٠١٢)، كما شارك في تحرير كتاب **صور من العلمانية في عصر علماني** (٢٠١٠).

خوسيه كازانوفا

أستاذ علم الاجتماع بجامعة جورج تاون، وكبير زملاء بمركز باركلي للدين والسلام والشؤون العالمية بجامعة جورج تاون، ومؤلف كتاب **الأديان العامة في العالم الحديث** (١٩٩٤). وتركز أحدث أبحاثه على العولمة والدين وديناميات الدين متجاوز القوميات والهجرة وزيادة التنوع الديني - العرقي والثقافي.

إليزابيث شاكمان هيرد

منظّرة في السياسة الدولية، وأستاذة مساعدة في العلوم السياسية بجامعة نورثويسترن، وهي مؤلفة كتاب **سياسات العلمانية في العلاقات الدولية** (٢٠٠٨)، وشاركت في تحرير كتاب **العلمانيات المقارنة في عصر كوكبي** (٢٠١٠). وهي باحثة رئيسة مشاركة بالمشروع البحثي «سياسات الحرية الدينية: نزاع المعايير والممارسات المحلية»، وهي حالياً تؤلف كتاباً عن تقاطع القانون والدين في السياسات الكوكبية.

مارك يورغينزماير

مدير مركز أورفالي للدراسات الكوكبية والدولية، وأستاذ علم الاجتماع، وأستاذ منتسب للدراسات الدينية بجامعة كاليفورنيا سانتا باربرا. وتضم أحدث منشوراته كتاب **التمرد العالمي: التحديات الدينية للدولة العلمانية من الميليشيا المسيحية إلى القاعدة** (٢٠٠٨). أما كتابه واسع الانتشار **الإرهاب في عقل الإله: الصعود الكوكبي للعنف الديني** (٢٠٠٠)،

فيقوم على مقابلات شخصية مع ناشطين دينيين حول العالم، وقد جاء ضمن قائمتي **واشنطن بوست** و**لوس أنجلوس تايمز** بوصفه أحد أفضل الكتب غير القصصية في عام صدوره.

بيتر جيه. كاتزنستاين

أستاذ كرسي والتر إس. كاربنتر الابن في الدراسات الدولية بجامعة كورنيل. ألف وشارك في التأليف وحرر وشارك في تحرير أكثر من ثلاثين كتاباً ورسالة، وأكثر من مئة مقالة أو فصلٍ في كتاب. ومن أحدث ما شارك في تأليفه كتاب **ما وراء النماذج المعرفية: الانتقائية التحليلية في السياسة العالمية** (٢٠١٠)، كما حرر كتاب **الحضارات في السياسة العالمية: زوايا الرؤى المتعددة والتعددية** (٢٠١٠).

سيسيليا لينتش

شاركت في تحرير «**عن القواعد والسياسات والمعرفة**» (٢٠١٠)، و«**القانون والفعل الأخلاقي في السياسة العالمية**» (٢٠٠٠)، وهي مؤلفة «**ما وراء التهدئة: تأويل حركات السلام بين الحروب في السياسة العالمية**» (١٩٩٩) الذي فاز بجائزة إدجار جيه. فيرنس لأفضل كتاب في الأمن الدولي، وفاز بالمشاركة بجائزة برنا برناث لجمعية مؤرخي العلاقات الخارجية الأمريكية. وهي أستاذة العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا، إيرفين. كما شاركت في تأليف كتاب **إستراتيجيات البحث في العلاقات الدولية البنيوية** (٢٠٠٧).

ريتشارد مادسن

هو أستاذ علم الاجتماع المتميز بجامعة كاليفورنيا سان دييغو، وأشهر أعماله عن الثقافة الأمريكية ألفها بمشاركة روبرت بيللا ووليم سوليفان وآن سويدلر وستيفن تبتون، وهي: **عادات القلب** (١٩٩٥)، **والمجتمع الصالح** (١٩٩١). وأحدث كتبه **دهارما (دين) الديمقراطية: البعث الديني والتطور السياسي في تايوان** (٢٠٠٧).

ألفريد ستيبان

أستاذ كرسي والاس ساير لأنظمة الحكم، ومدير مركز دراسة الديمقراطية والتسامح والدين الذي تموّله مؤسسة لوس بمدرسة العلاقات العامة والدولية بجامعة كولومبيا. وله منشورات عديدة منها: **تشكيل الدول - الأمم: الهند وديمقراطيات أخرى متعددة القوميات** (٢٠١١)، الذي شارك في تأليفه، كما حرر كتابي **ديمقراطيات في خطر** (٢٠٠٩)، **ومشكلات التحول إلى الديمقراطية وترسيخها** (١٩٩٦).

تشارلز تايلور

أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة ماكجيل، وأحدث كتبه **عصر علماني** (٢٠٠٧)، **ومعضلات وصلات** (٢٠١١). ومن بين منشوراته الأخرى كتاب **هيغل** (١٩٧٥)، **وأوراق فلسفية** (١٩٨٥)، **ومنابع الذات** (١٩٨٩)، **ومخيلات اجتماعية حديثة** (٢٠٠٤). وهو يعكف حالياً على العمل في موضوعات في النظرية الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالتعددية الثقافية والتحول العلماني والحداثات البديلة.

جوناثان فان انتوربن

هو مدير برامج بمجلس أبحاث العلوم الاجتماعية، وباحث زائر بمعهد المعرفة العامة بجامعة نيويورك، وهو محرر مشارك لكتاب **صور من العلمانية في عصر علماني** (٢٠١٠)، وكتاب **قوة الدين في الفضاء العام** (٢٠١١)، ورئيس تحرير **ذي إمينانت فريم (الإطار الحلولي)**، وهي مدونة مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية وتختص بموضوعات العلمانية والدين والفضاء العام.

بيتر فان دير فير

هو مدير معهد ماكس بلانك لدراسة التنوع الديني والعرقي، وأستاذ جامعي (حر/غير متفرغ) بجامعة أوتريشت. ومن أهم منشوراته **آلهة على الأرض** (١٩٨٨)، **والقومية الدينية: الهندوس والمسلمون في الهند** (١٩٩٤)، **ومواجهات إمبريالية: الدين والحداثة في الهند وبريطانيا** (٢٠٠١). وهو يركز حالياً على التداخل بين الثقافة والمجتمع والدين في الهند والصين.

مقدمة

كريغ كالهون
مارك يورغينزماير
جوناثان فان انتوربن

كان الشائع إلى عهد قريب أن الحياة العامة علمانية بالأساس؛ فمن جانب، كان باستطاعة الباحثين أن يكتبوا بثقة عن السياسة والاقتصاد والسلوك الاجتماعي وكأن الدين لا وجود له على الإطلاق، ومن جانب آخر، بدت العلمانية كأنها خالية من أي دلالة أيديولوجية خاصة بها خلاف التسليم بغياب الدين أو خروجه من حيز الحاضر. لكن ظهر في المشهد العالمي في السنوات الأخيرة حشد من الناشطين السياسيين ـ بعضهم بأجندات دينية صريحة، وبعضهم ببرامج مغالية في عدائها للدين ـ يتحدون الرؤى الراسخة لكيفية عمل مصطلحي «العلمانية» و«الدين» في الحياة العامة، فيشككون في ما يفترض أنه فصل واضح بين الديني والعلماني.

وفي الوقت نفسه، تصاعد اهتمام أكاديمي بما بدا «صحوة دينية» وبملامح العلمانية ذاتها. وقد صاحب هذا اعتراف متزايد بالاستخدام غير الناقد لفئتي الديني والعلماني، مما يقيد بشدة مجال تحليل السياسة الدولية والتغير الاجتماعي في العالم كله. وقد أخذت نظريات العلمنة السائدة تجتذب اهتماماً نقدياً متصاعداً مع سعي الباحثين والعلماء في مجالات شتى إلى التعامل ـ بأساليب أكثر تفصيلاً وأبعد عن التجريد ـ مع عمليات «العلمنة»، والممارسات «العلمانية» والأخلاق السياسية «للعلمانية»، فعاد علماء اجتماع الدين إلى النظر في نظريات عامة قديمة في العلمنة، كما أبدى المنظرون السياسيون المعاصرون وعلماء الإنسان اهتماماً أكبر «بأوهام

العلمانية» و«الصيغ العلمانية»[١].

ظلت «أنماط العلمانية» لمدة طويلة نتاجاً لمجموعة من الافتراضات غير المدروسة نسبياً داخل العلوم الاجتماعية، وقد خضعت هذه الأنماط نفسها مؤخراً إلى فحص دقيق أرسى أساساً لإعادة النظر في العلاقة بين الحركات الدينية والسياسات العلمانية بغرض الوصول إلى تحليلات أدق للعلمنة والتمدد الديني، وأشكال أدق للتعامل مع الأنساق المعقدة لنمو الدين أو تراجعه في العالم المعاصر، وإعادة نظر شاملة في المفاهيم المعاصرة للعلمانية[٢]. وعلى هذه الخلفية، يسعى كتابنا هذا إلى تقديم خلاصة لما يجري من بحث في أشكال العلمانية المتعددة، وما يدور حولها من جدل. وهدفنا وضع إطار جديد لمناقشات الدين في العلوم الاجتماعية عن طريق لفت الانتباه إلى القضية المركزية، وهي كيفية تشكل «العلماني» وفهمه، وكيف تشكل الرؤى الجديدة لكل من الدين والعلمانية زوايا نظر تحليلية في العلوم الاجتماعية، ومشروعات عملية شتى في السياسة والشؤون الدولية.

والحقيقة أن قضايا الدين والعلمانية قد شكلت العلوم الاجتماعية منذ نشأتها؛ فقد منحت مرجعية اتفاقيات سلام ويستفاليا[*] ميدان العلاقات الدولية نقطة انطلاق لتحليل العلاقات بين الدول ـ الأمم ذات السيادة، وكذلك افتراضاً بتوافق الفهم «العلماني» معها. ولم ينتقص من قوة هذه الاتفاقيات أنها تستند إلى فهم أسطوري وليس إلى تقدير تاريخيٍّ واضح لعلاقة الدول بالدين في عام ١٦٤٨ وما بعده. لكنها جعلت الدين شيئاً «يعاد اكتشافه» في فترة لاحقة أقرب إلينا. وكما يقول روبرت كيوهين

(١) Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003); William Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), and Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

(٢) للاطلاع على «طرق العلمانية»، انظر:
Charles Taylor, "Modes of Secularism," in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 31-53.

(*) سلسلة اتفاقيات سلام وُقِّعت بين شهري أيار/مايو وتشرين الأول/أكتوبر ١٦٤٨ بإقليم ويستفاليا (Westphalia) شمالي غرب ألمانيا، أدت بنجاح إلى وضع نهاية للحروب الدينية في أوروبا، وتحديداً حرب الثمانين عاماً بين إسبانيا وهولندا (المترجم).

(Robert Keohane): «تكشف هجمات ١١ أيلول/سبتمبر أن كل نظريات التيار الرئيس في السياسة العالمية موغلة في العلمانية عند تفسيرها للدافعية، فتتجاهل أثر الدين على الرغم من أن الحركات السياسية التي هزت العالم كان وقودها في أغلب الأحيان حمية دينية»[٣]. ولا يختلف الموقف تماماً في العلوم الاجتماعية الأخرى، فالمفهوم الأساسي للتمييز بين المؤسسات الاجتماعية ـ أو بتعبير **فيبر** «فضاءات القيمة» ـ هو مرجعية التمييز بين مجالات العلوم الاجتماعية مثل علم السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع، والأفكار المتعلقة بالاستقلالية النسبية للدولة والاقتصاد والمجتمع المدني. كما شجع هذا التمييز على التعامل مع كل من هذه المجالات ـ لاسيما الدولة والاقتصاد ـ وكأنها منفصلة عن المجال الديني الصريح. وهذا ما يغذي مفاهيم مثل فكرة أن السلطة والمال ينظمان الدولة والاقتصاد بوصفهما «وسائط تحكم غير لغوية» ـ وهذه هي صيغة تالكوت بارسون (Talcott Parson) التي أخذها عنه كل من نيكلاس لوهمان (Niklas Lohman) ويورغين هابرماس (Jürgen Habermas)، وكانت وراء الفصل الذي حدث في نهاية القرن التاسع عشر بين كليات العلوم الاجتماعية وكليات الإنسانيات ـ ومن ثم فصلها عن الدين والفلسفة الأخلاقية ـ بجامعات دول كثيرة منها الولايات المتحدة[٤]. كان هذا جزئياً مسألة إصرار على التوجه العلماني المنعكس في خطاب «التنزه عن القيمة» و«الموضوعية». وفي الوقت نفسه، شاركت مجالات علوم اجتماعية، كان بعض العاملين فيها في أول الأمر رجالَ دينٍ سابقين، لأول مرة بموازاة مؤسسات دينية في حركات اجتماعية، ثم أخذت تنأى بنفسها بوصفها علمانية ومحايدة ظاهرياً.

كانت العلوم الاجتماعية (بدرجات متفاوتة) في سعيها نحو تحقيق الموضوعية (والمكانة) العلمية تنحى عموماً إلى تقليص اهتمامها بالدين

---

(٣) Robert Keohane, "The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and "the Liberalism of Fear"," in: Craig Calhoun, Paul Price, and Ashley Timmer, eds., *Understanding September 11* (New York: New Press, 2002), p. 72.

انظر أيضاً:

Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

(٤) Julie Reuben, *The Making of the Modern University* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

بدرجة أقل مما يتوقع المرء بناء على تغلغل الدين في الحياة الاجتماعية، فلا تتعامل معه إلا ظاهرياً بصورة تتخذ مظهر التنزه عن القيمة. وبذلك تُركت الأبحاث الأكثر اعتماداً على التأويل لمجالات أخرى، كما تبنت سردية العلمانية لمدة أطول مما يوحي به التقييم المحايد غير الانفعالي للأدلة.

عندما تحدى الناشطون في الحركات السياسية الجديدة في جميع أنحاء العالم صفة العالمية المسبوغة على العلمانية الغربية، استُقبلت معارضتهم في الغرب في أغلب الأحيان على أنها علامة صدام بين رؤية كونية علمانية وأخرى دينية ـ أي دلالة على أنهم يريدون أن يحلوا قوانين دينية محل القوانين العلمانية، ويوظفوا الدين للهيمنة على المنابر السياسية، أو يستخدموا القيم الدينية لوضع الأساس الأيديولوجي والهوية الاجتماعية لكيانات سياسية قومية أو متجاوزة للقوميات. لكن الشكوى من التعدي المتبادل بين عالمَي الدين والعلمانية، التي يرددها أعلام كل مجال منهما، تكشف أن كلاً منهما يتمسك بانقسام يتزايد رافضوه في الوقت الراهن. أما الشكوى العامة التي تُسمع في أنحاء أخرى من العالم ـ من أن التمييز الغربي بين «السياسة» و«الدين» ينبغي ألا يُصدّر إلى مناطق أخرى دون نظرة ناقدة ـ فتثير كذلك قضية الصلة بين الاثنين في الغرب الحديث؛ بل إن الجدل العلمي الاجتماعي للعلمانية يدور في المقام الأول حول دور الدين في السياسة، أي ما الدور الذي ينبغي أن يلعبه إن كان ثمة دور؟ وما مدى استقلالية الدولة فيما يخص الدين؟ وما مدى استقلالية الدين فيما يخص الدولة؟

وفي الوقت نفسه، تتحدى الأفكار المطروحة حالياً عن الأخلاق في الحياة العامة الحديثة المفاهيم الراسخة عن الدين بشكل متزايد، وتثير أسئلة عن مجرد طرح الدين بوصفه «شيئاً» ـ أي كياناً يمكن بقدر كبير من الثبات توقع أن يُحدث استجابات اجتماعية وأن يطرح بديلاً متماسكاً للمؤسسات والأيديولوجيات العلمانية.

تتحدى هذه الأسئلة فهمنا للحياة العامة وإن لم يكن لدينا اهتمام خاصٌّ بالدين ـ مهما كان تعريفه ـ وتصورنا أن الأنشطة العامة شأن علماني بالدرجة الأولى. ويدل استخدام مصطلح «علماني» على أننا متورطون في نوع من

التمييز بين ما هو علماني وما هو ديني، يُعرّف على نحو ما المجال العلماني نفسه، بل والمجال الديني أيضاً. ومهما كان تعريفنا للعلمانية حياةً والعلمانية مذهباً ـ وهو ما سنتناوله لاحقاً ـ فالأمر يشمل الدين؛ وذلك إما بتغييبه أو السيطرة عليه أو التعامل بطريقة واحدة مع أشكاله المختلفة، أو أن نستبدل به القيم الاجتماعية الشائعة في أسلوب حياة علماني.

وعلى الرغم من تعريف العلمانية غالباً تعريفاً سلبياً ـ بوصفها ما يبقى بعد زوال الدين ـ فليست العلمانية نفسها محايدة. وينبغي النظر إلى العلمانية بوصفها حضوراً، أي إنها **شيء**. وعليه فهي تحتاج إلى التفصيل والفهم. وسواء اعتبرت أيديولوجية أو رؤية كونية أو موقفاً من الدين أو إطاراً دستورياً أو مجرد جانب في مشروع آخر ـ سواء كان علماً أو نظاماً فلسفياً معيناً ـ فإن العلمانية ليست مجرد غياب الدين، بل هي شيء ينبغي أن نتفكر فيه ملياً.

ليست العلمانية سوى مصطلح واحد في سلسلة من المصطلحات المترابطة، فالإشارة إلى العلماني والعلمانية حياةً والعلمانية مذهباً و[حركة] العلمنة قد تشير إلى أشياء مختلفة على نحو مربك. وليس لدينا طريقة بسيطة لتقنين استخدامها الحالي عن طريق محاولة ضمان ربط كل مصطلح بمفهوم معرّف تعريفاً واضحاً؛ لكن اشتراك هذه المصطلحات المختلفة في جذر لغوي مشترك ينبغي ألا ينسينا أنها تعمل في أطر مفاهيمية مختلفة، لكل منها تاريخه المميز. وعلى الرغم من أن بعضها يستند إلى بعض أحياناً، ينبغي علينا أن نحاول الحفاظ على التمييز بين استخداماتها كإشارة إلى وجود زمني إلى دنيوية وإلى دساتير تفصل الدين عن السياسة أو إلى أفول محتمل للدين بمفهومه العام.

بما أن قدراً كبيراً من الصراع الاجتماعي المعاصر يرتبط بالدين ـ أو بالأحرى بالاعتقاد بأن الدين والعلمانية نقيضان ـ فمن الملائم، بل من الضروري، لنا أن نعيد النظر في التصنيفات التي تكمن وراء هذا الصراع؛ فقد تعاون الباحثون في مشروع استمر لسنوات برعاية مجلس بحوث العلوم الاجتماعية لإعادة النظر في العلمانية مذهباً والعلمانية حياةً في سياق السياسة الكوكبية المعاصرة والتغير الاجتماعي متجاوز القوميات. ويمثل الباحثون المشاركون في هذا المشروع عدداً من المجالات المختلفة التي تتجاوز

الحدود بين الإنسانيات والعلوم الاجتماعية؛ إذ يأتون من تخصصات علم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الإنسان والشؤون الدولية، كما يأتون من تخصصات التاريخ والفلسفة والأدب والدراسات الدينية، فيثيرون عدداً من الأسئلة الجوهرية التي لا يمكن إغفالها عن العلمانية، مثل: إلى أي درجة تشكل التجربة التاريخية الأوروبية هذا المفهوم؟ وهل يحمل طابع التصورات الغربية، وتحديداً المسيحية، للنظام الأخلاقي؟ إلى أي مدى يمثّل الدين والعلمانية مفهومين توأمين يخاطبان حساسيات أخلاقية متشابهة؟ هل يوجد حالياً تراجع للعلمانية أم إنها إعادة صياغة التمييز بين العلماني والديني؟ وهل يمكن تجاوز هذا التمييز من خلال أساليب تفكير جديدة في المجتمع المدني والفضاء العام والنظام السياسي والتحول الاجتماعي والسياسات الكوكبية والشؤون الدولية؟

العلمانية والدين

في كل الحالات تعرّف العلمانية مقترنة بمفهومها التوأم، وهو الدين، ويؤثر تصورنا لأحدهما في تصورنا للآخر. وإن صعود الدين الناشط سياسياً لم يتسلل إلى العلاقة المفترضة بين الدين والعلمانية فقط متحدياً تصورنا للدور العام للدين؛ بل إنه أخذ يشكك في مفاهيمنا الإجرائية الخاصة بالعلمانية. وإن صعود الحركات الدينية الناشطة سياسياً يُعقّد أفكارنا عن الحياة الحديثة، وتحديداً ما كان يعتبره كثيرٌ منا ذا طابعٍ علماني بالأساس.

يقع كثير منا عن غير وعي تحت تأثير ما وصفه **تشارلز تايلور** بأنه سردية كبرى تجعل العلمانية جزءاً من عملية نشر التحديث وفي المسار التاريخي لرحلة التقدم الأوروبي الأمريكي. وكان هذا النموذج للتحديث العلماني هو ما حاولت الأمم غير الأوروبية الناشئة حديثاً تقليده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد عبر جواهر لال نهرو، أول رئيس وزراء للهند المستقلة، تعبيراً بليغاً عن هذا عندما وصف العلمانية بأنها أحد «أعمدة الحداثة»؛ فقد كان يرى أنه من غير المحتمل أن تتقدم الهند نحو العالم الحديث وهي تحت وطأة ما اعتبره أهواء ماضيها الديني وخرافاته. فقد كانت العلمانية لرجل مثل نهرو تعني شيئين على الأقل: اتجاهات اجتماعية خالية من عدم التسامح، وأفكار تمثل أساس قوانين عادلة للدولة وعمليات

سياسية تضمن المساواة، لا يشوبها محاباة فريق على آخر. فقد كانت لدى نهرو صورة واضحة لنوع الدين الذي يعارضه، ولم يكن شيئاً طيباً.

ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن صورة الدين في أذهان المصلحين الأوروبيين في زمن التنوير؛ فإلى حدٍّ ما، كانت عداوة القرن الثامن عشر للدين في أساسها احتقاراً عميقاً لسلطة الكنيسة وتراثها؛ إذ كانت تضع يدها على مساحات شاسعة من الأرض، وتملك نفوذاً واسعاً في كل شؤون الدولة. وقد رأى كثيرٌ من مفكري التنوير، ومعهم ما يسوّغ رؤيتهم، أن الكنيسة تحمي تراتبية اجتماعية متغطرسة، تحرص على استعباد الجماهير بالخرافات، وتجهل معاني العدل والعقل. لكن اهتمامات كثير من مفكري عصر التنوير كانت متوجهة إلى الحروب الدينية في القرن السابق، والحاجة إلى إيجاد أساس أخلاقي جديد للنظام الاجتماعي في غياب تسويغ ديني خالص، ورأوا أن التقدم الاجتماعي لا يمكن تصوره دون التحرر من المؤسسات الاجتماعية والسياسية السابقة والروابط الدينية التي كانت تسوغها. وعلى الرغم من أن الدين كان جزءاً لا يتجزأ من تفكير كثير من أعلام عصر التنوير، فقد وسّعوا كذلك من نطاق الفكرة القديمة التي تميز بين الدين والدولة، وطالبوا بفصلٍ جديدٍ أقوى بينهما، كما فضّل الكثير منهم ديناً «معقولاً»، كما يقول جون لوك، في مواجهة «الحماسة» المفرطة[٥]؛ فقد شعروا بضرورة اعتبار الدين بناء اجتماعياً محدود الإمكانات وقابلاً للسيطرة - بإيجاز، اعتبروه شيئاً يمكن أن تهيمن عليه طريقة مختلفة في التفكير. وهذه الطريقة الجديدة في التفكير سمتها العقل والمثل العلمانية.

فمن ناحية، استلزم تصور التنوير لانتصار العلماني على الدين مفهوماً واضحاً «للدين» الذي كان يجري احتواؤه؛ ومن ناحية أخرى، استلزم تعريفاً للنظام العلماني الذي يُفترض أنه يخلف الدين. ولم يكن مصطلح «الدين» يستخدم كثيراً، حتى بين المسيحيين، إلى أن وظّف التنوير ثنائية التمييز بين العلماني والديني. وكما يشير مؤرخ الأديان ولفريد كانتويل

(٥) Jonathan Sheehan, "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization," *American Historical Review*, vol. 108, no. 4 (October 2003), pp. 1061-1080, and David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

سميث (Wilfred Cantwell Smith) كان مصطلحا «الإيمان» و«التراث» أكثر شيوعاً[٦]. أما أصول مصطلح «الدين» فمحل خلاف؛ يدّعي البعض أنه من الكلمة اللاتينية *relego* بمعنى «يعيد القراءة» أو «يكرر» كما يفعل المرء بالنصّ المقدّس أو العقائد، ويرى آخرون أنه يأتي من مصطلح لاتيني آخر هو *religare* بمعنى «يجدد العهد»، كما في العقد أو الدير، ويقطع آخرون بأنه يأتي من الكلمة اللاتينية *res-legere* بمعنى «ما يتعلق بتجمع»، كما في احتفال ديني أو جماعة. أما في الاستخدام الحديث للمصطلح بوصفه بناء أيديولوجياً يتكون من معتقدات ترتبط بمجتمع مؤسسي غير مرتبط بالحياة العامة، فإن «الدين» لا يكتسب معنى إلا بتجاوره مع العلمانية. وهو يستخدم لتمييز الأفكار والممارسات والمعتقدات والمؤسسات المرتبطة بأشكال خاصة من الإيمان والتقاليد ـ مثل المسيحية، وبذلك يسميها ديناً ويرسم حدوداً للدين. وقد أخذ هذا الاستخدام يكتسب أهمية مع ظهور حاجة إدارية ورغبة أكاديمية في وضع أطر قانونية تطبق بالتساوي على ديانات متعددة، وتتيح المقارنة بين المناطق المختلفة. لكن هذا اعتمد ضمناً على كلمة، وهي «الدين»، لا يسهل ترجمتها إلى لغات غير أوروبية.

لكن الاحتواء العلماني للدين أقصى البعد الأخلاقي التقليدي في النظام الاجتماعي ـ أي الأساس العام للسلوك القويم والالتزامات الأخلاقية للمواطنة. بيد أن إعادة خلق هذا البعد في النظام الاجتماعي في عالم علماني استلزمت أفكاراً جديدة. وقد صاغ **مفكرو التنوير**، وهم مجموعة من الثوريين الفرنسيين تحت قيادة الكونت أنطوان ديستوت دي تراسي، مصطلح «أيديولوجية» في محاولة لإنشاء «علم للأفكار» علماني يحل محل الدين كأساس للأخلاق العامة. وفي الوقت نفسه، تم نزع ملكية الكنائس في فرنسا وتحويلها إلى «معابد للعقل». وتكمن أهمية مفهوم العلماني، بوصفه شكلاً من أشكال معاداة الدين، وراء محورية العقل في الحياة العامة ومفهوم الأيديولوجية، كإطارٍ للتوجه الأخلاقي.

وعلى الرغم من أننا اليوم نعدّ **العلماني** شيئاً يناقض **الدين**، فإن أصل

(٦) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1962).

فكرة المصطلح لم تكن توضع مقابل الدين، بل مقابل الأبدية، ويأتي المصطلح من نفس الجذر اللاتيني saeculum بمعنى «قرن» أو «عصر» مثل الكلمة الفرنسية siècle. وقد ظهرت كلمة saeculum كوحدة زمنية لأول مرة بين الإتروريين (بغرب إيطاليا) وأخذها عنهم الرومان؛ فعلى سبيل المثال، تعد فترة حياة من يولدون في أول عام من نشأة مدينةٍ، أول قرن ـ عصر (saeculum) لها. وكان لتتابع «القرون» saecula طقوس تميزها. وقد أوردت بعض النصوص القديمة أن الاحتفال كان يتم كل ثلاثين عاماً، ما يجعل كلمة saeculum تكاد تناظر مفهوم الجيل. وتقول نصوص أخرى إن الاحتفال كان كل ١٠٠ أو ١١٠ سنوات، وهو الرقم الذي يعكس أطول مدة طبيعية يعيشها إنسان. وقد ساد هذا الاستخدام الأخير مع تقنين أشكال التقويم حتى صارت كلمة saeculum المقابل لكلمة قرن تقريباً. وامتد استخدام كلمة secular، قرني/علماني، لتشير إلى شؤون الوجود الدنيوي، واستُخدمت في القرون الوسطى تحديداً لتمييز طبقة رجال الدين، لأنهم كانوا مرتبطين بمراتب دينية، عمن يخدمون في شؤون الأبرشيات المحلية الدنيوية (وبذلك كانوا دنيويين علمانيين). ومن المفارقات أن هذا التمييز بين نوعين من أدوار رجال الدين صار أساساً للنظر في نوعين من النظام الاجتماعي، وهما الديني والعلماني، تتقيد في سياقه حياة الكنيسة ورجالها بالنوع الأول.

في أول قرنين ساد فيهما تمييز عصر التنوير بين العلماني والديني في الفكر الأوروبي والأمريكي، تحول هذا التمييز إلى ثنائية شائعة مقبولة، لكننا إلى الآن لا نعلم بوضوح الخط المميز بينهما. وأحد أساليب النظر إلى هذه الثنائية هو النظرة القانونية والسياسية التي تقول إن المؤسسات العامة ينبغي ألا تتقيد بتأثيرات تنحاز إلى عقائد وارتباطات أخلاقية معينة. ولا يناهض هذا المفهوم للنظام العلماني الدينَ بشكل خاص؛ بل إنه يواصل تقليداً يميز بين الكنيسة والدولة كان قائماً في المسيحية لقرون، واستُنسخ بطرق شتّى في تقاليد أخرى. ومن منظور آخر، تنطوي العلمانية على إطار من الأفكار المناهضة للدين يتعارض صراحة مع الدين. والعلماني بهذا المعنى هو من يتخذ موقفاً من الحياة يفصِل بوضوح بين أسلوبين للوجود: ديني وغير ديني. وهذا المنظور هو الذي يرتبط بتوقعات تواصل نشر العلمنة داخل المجتمع وتقليص أهمية الدين في الشؤون الاجتماعية. ويرى الكثيرون أن هذا النسقَ

شرطٌ لازمٌ للتحديث، لكن تشارلز تايلور Charles Taylor وصفه بأنه «قصة طرح» مضللة. ولا يقصد بذلك أن الدين لم يأفل بقدر ما كان متوقعاً فحسب؛ بل ببساطة استحالة محو هذا البعد المحوري في الثقافة دون أن تتأثر أبعادها الأخرى.

من هنا يشيع الظن بأن العلمانية ـ بوصفها الأساس الأيديولوجي للمجتمع والسياسة العلمانيين ـ تسير يداً بيد مع التقدم الحديث. وتُقدّم العلمانية، على النحو الذي تَصوَّرَه نهرو، الأساس الأخلاقي والنظري لنظام اجتماعي يتسم بالمساواة والعدل والتسامح. وفي السياق الاجتماعي المعاصر، أثار صعود أشكال جديدة من السياسات الدينية قلق الكثيرين ممن يقدرون المساواة والحرية في ظل مجتمع علماني بمؤسساته السياسية. وعليه، ففي الوقت ذاته الذي احتج فيه المسلمون داخل الدانمرك وحول العالم على ما اعتبروه إساءة للنبي محمد في سلسلة رسوم كارتونية نشرت في صحيفة في كوبنهاغن، تعالت أصوات مواطنين يساورهم القلق، في كل أنحاء أوروبا، تدافع عما اعتبروه ممارسة حق حرية التعبير. وفي تركيا في عام ٢٠٠٧، عندما اكتسبت الأحزاب الإسلامية قوةً تشريعية وتنفيذية ضخمة، خرج مئات الآلاف من الأتراك في إسطنبول وفي كل أنحاء البلاد إلى الشوارع يحتشدون للدفاع عن العلمانية؛ فقد كان كثير من الأتراك العلمانيين يرون أن الأمر هو عدم التخلي عن عناصر الحياة الحديثة التي يعتبرونها جوهرية في هوياتهم التركية العلمانية ـ والأوروبية ضمناً.

العلمانية والعلمنة

لا شك أن العلمانية في ذاتها قضية عامة معاصرة، فإن فرنسا تعلن أن العلمانية (laïcité) عنصر مؤسس في هويتها الوطنية. وهذا جزئياً ردٌّ على الإسلام وحركة الهجرة، لكنه كذلك مستمد من تاريخ يناهض الكهنوتية الدينية، وأيديولوجية قومية صيغت في عصر التنوير وأثناء الثورة الفرنسية. وقد أُدمجت العلمانية الفرنسية laïcité في المخطط الأساسي الذي وضعه مصطفى كمال أتاتورك لتركيا على الرغم من التحول الحتمي الذي جرى عليه عند نقله إلى سياق مختلف تماماً. والعلمانية جزء محوري في الدستور الهندي وصياغة السياسات التي تتعامل البلاد من خلالها مع التنوع الديني.

وتتعرض العلمانية للهجوم من أطراف في اليمين الديني الأمريكي في سياق هجومها على «الإنسانية العلمانية». وفي كل سياق من هذه السياقات تكتسب العلمانيةُ معانيَ خاصة بها وقيماً وإيحاءات، ولا توجد حالة واحدة تكون فيها مجرد جرعة مضادة للصراعات الدينية.

لكن اعتناق فكرة العلماني لا تفترض موقفاً علمانياً من السياسة والحياة العامة؛ فالكنيسة الكاثوليكية مثلاً، ما زالت تتبع ذلك التمييز الذي كان في القرون الوسطى بين أولئك الكهنة الذين يؤدون أعمالاً «علمانية» أعمالاً «دينية» ـ أي أولئك الذين في الأديرة أو غيرها من المؤسسات متفرغين تماماً للتأمل والعبادة. والعمل العلماني بهذا المعنى لا يعني نشر العلمانية؛ بل يتضمن دعوة لتقديم الإرشاد في هذا العالم، أي مساعدة الناس على التوافق مع وجودهم الزمني مع الاحتفاظ بتوجه ديني في حياتهم في هذا السياق الدنيوي.

أما فكرة العلمنة فهي بخلاف ذلك؛ إذ تشير إلى اتجاه ونزوع عام نحو عالم تقل فيه أهمية الدين، وتزيد أهمية أشكال مختلفة من التفكير العلماني والمؤسسات العلمانية، وهذا الاتجاه كان متوقَّعاً منذ بداية الحداثة على الأقل، وقد اكتسب مكانة شبه علمية في الدراسات الاجتماعية التي تقوم على طرح للعلمنة. ومع أن العلمنة واقع، فالمصطلح غالباً ما يستخدم في تنظير مرتبِك ومربك.

فمن ناحية، جرى توسع كبير في إنشاء مؤسسات غرضها دنيوي لاديني، وغالباً ما تتميز هذه المؤسسات عن الشؤون الروحية، كما تضع أحياناً قيوداً على الممارسات الدينية الصريحة. وهي تسعى إلى تحقيق أهدافٍ ليس منها نشر الدين، كما أنها تعمل بعيداً عن سيطرة اللاعبين الدينيين بشكل خاص. وينتظم قدر كبير من الحياة الاجتماعية عن طريق أنظمة أو «آليات توجيه» يعتقد أنها تعمل مستقلة عن المعتقد الديني أو الممارسات الطقسية أو التوجيه المقدس، والأسواق مثال بارز على هذا، فقد يكون لدى المشاركين فيها دوافع دينية، وقد يصلّون من أجل تحقيق النجاح أو يشكلون تحالفات مع مشاركيهم في الدين، لكن الاقتصاديين والممولين والمستثمرين والتجار يفهمون الأسواق بالأساس بوصفها نواتج للبيع والشراء. وربما يستلزم الأمر

قدراً معيناً من الإيمان للاعتقاد في كل الآليات المالية الجديدة التي ينشئونها، ولكن هذا ليس إيماناً دينياً بالمعنى الصارم؛ إذ ترى الأغلبية أن هذا ليس إيماناً بتدخل إلهي، بل إيماناً بنزاهة اللاعبين البشر وكفاءتهم، ودقة المعلومات، وحكمة قراراتهم الاستثمارية، وفاعلية النظم القانونية والتكنولوجية التي تعزّز التبادل السوقي. بإيجاز، هذا إيمان علماني؛ وبتعبير آخر، يفهم الناس ماهية الأسواق عن طريق مخيلة اجتماعية تكون فيها التفسيرات المرتبطة بعملياتهم في السوق تفسيرات دنيوية تماماً.

ولقد نشأت بخلاف الأسواق مجموعة متنوعة من المؤسسات لتنظيم وتطوير المشروعات الخاصة بهذا العالم، فالمدارس ووكالات الرعاية الاجتماعية والجيوش وأنظمة تنقية المياه، كلها تعمل في سياق ما يمكن تسميته بالمخيلة العلمانية. ولا شك أن بعض تصرفات الناس تكمن وراءها دوافع دينية، كما أن بعض الهيئات الدينية قد تنظم مؤسسات دنيوية على نحو يخدم أغراضها. ولكن حتى من يوجهون قدراً كبيراً من حياتهم نحو أغراض دينية أو روحية يدركون أن الأنشطة التي تحدث داخل هذه المؤسسات أو العلاقة بهذه المؤسسات هي إلى حدٍّ بعيد نتاجٌ لهذه المخيلة العلمانية. وتُفهم علاقات السبب والأثر في هذا السياق الدنيوي بوصفها أموراً طبيعية أو تتعلق بالتكنولوجيا أو القصد الإنساني أو مجرد المصادفة. وهذا جزء مما يقصده تشارلز تايلور عندما يصف الحداثة بأنها «عصر علماني»[٧]. إنه عصر يفسر فيه أغلب الناس في المجتمعات الحديثة، بمن فيهم المتدينون، الأشياء من زاوية العلّية الدنيوية تماماً أو أساساً. وكما يقول تايلور، فإنهم جميعاً يفكرون داخل «الإطار الحلولي»؛ فهم يرون أن المعرفة غير الميتافيزيقية، غير المتجاوزة كافية لفهم عالم يعمل بذاته بصورة مطلقة. وإن أحد أهداف كتاب تايلور **عصر علماني** هو اكتشاف كيف وصل الناس إلى أن يروا هذا الإطار الحلولي بوصفه السياق المعياري الطبيعي المفهوم ضمناً لكثير من أعمالهم أو أعمالهم كلها، وكيف أحدث هذا تحولاً في المعتقد الديني

(٧) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
انظر أيضاً:
Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

والتعامل الديني مع العالم. ومع ترسخ المخيلة العلمانية، قامت على أساسها مؤسسات عامة عديدة، وبهذا المعنى لنا أن نقول إن العلمنة واقع. لكن مناقشات العلمنة بصفة عامة لا تقتصر على الأفكار والمؤسسات العلمانية، فهي تقدم الحداثة وكأن أحد شروطها الاختفاء التدريجي للدين وحلول العلمانية محله. لكن هذا لم يحدث، لا سيما خارج أوروبا، ولا يكاد يوجد دليل على قرب حدوثه. ولكن القصة أعقد من ذلك حتى داخل أوروبا نفسها، كما بيّن لنا خوسيه كازانوفا (Jose Casanova) وغيره. صحيح أن التصريح بعدم الإيمان قد زاد، وهناك كذلك زيادة في تقسيم الدين، لكن وضع الحدود ليس اختفاءً؛ فإعلان المرء أنه غير مؤمن يختلف عن قبوله نظاماً اجتماعياً للدين فيه مكانة بارزة في بعض الشؤون ليست له في أخرى، أو في بعض أيام الأسبوع وليست في أخرى.

تتخذ كثير من صور وصف العلمنة الشكل الذي يسميه تايلور «قصص الطرح»، وهي أشكال من العرض توحي بأن الدين كان في ما مضى يشغل مساحة ضخمة وتقلصت هذه المساحة تدريجياً دون أن يتأثر شيء حولها. وهذا معنى آخر من اعتبار العلماني غياباً للدين وليس بناءً إيجابياً مستقلاً، أي حضوراً يمكن دراسته وتحليله. لكن أهمية المؤسسات العلمانية ليست مجرد نتيجة لإقصاء نظيراتها الدينية، فقد أسهمت في تحقيق بعض الأغراض وأعاقت أخرى، كما أنها اتخذت أشكالاً منحت بعض الناس سلطة على آخرين أو في مقابل آخرين.

تقدم كثير من روايات العلمنة الدين بوصفه حلاً وهمياً للمشكلات التي يمكن علاجها في الحداثة بطرق أكثر واقعية وفاعلية. ولكن من دون اتخاذ موقف من كون أي ديانة هي الديانة الحقة، يمكن للمرء أن يدرك أن الممارسة الدينية تتخذ صوراً عديدة غير نشر دعوات قد تكون صادقة أو كاذبة؛ فمن طقوس الزواج إلى الحداد، ومن إسباغ التماسك على المجتمعات المحلية إلى الترحيب بالقادمين الجدد في مدن ضخمة متجهمة، ومن إدارة الأعمال الخيرية إلى إسباغ الشرعية على الحروب، يتضمن الدين مدى واسعاً من الأعمال والمؤسسات. ومن ثم، فإن ما يحدث من تغيرات في الدين، بما في ذلك تقلص الإيمان الديني أو المشاركة الدينية المنظمة، لا يمكن أن يكون مجرد أعمال طرح، فهي عناصر لتحولات أشد تعقيداً.

الجذور

من الجدير بالذكر أن الاستخدام القديم لكلمة saeculum يحمل إشارة إلى كل من ظروف الحياة الطبيعية والمؤسسات المدنية المرتبطة بالطقوس والتقويم. وقد غذّى هذان البعدان ذلك التناقض الذي وضعه المفكرون المسيحيون الأوائل بين الوجود الأرضي والحياة الأبدية مع الرب. وينبغي أن نذكر أن الكثيرين كانوا يعتبرون هذا شيئاً لن يأتي بعد الموت فقط بل سيأتي أيضاً مع عودة المسيح بعد ألف سنة (ألفية أو عشرة قرون saecula). وكان في هذا أيضاً تعديل لفكرة قديمة، فقد ظن الإتروريون أن العمر المقدر لمدينتهم هو عشرة قرون. وقد احتفل الرومان بالعيد الألفي لتأسيس روما بطقوس ضخمة في عام ٢٤٨ من العصر المسيحي، وكان ذلك إيذاناً ببداية قرن أو عصر جديد على الرغم من أن موقف روما في هذا العصر الجديد سرعان ما ساده الاضطراب، فقد بدأ المسيحيون تقويماً جديداً يعتمد بالطبع على السنوات السابقة على ميلاد المسيح والتالية له مع تعليق آمال ميتافيزيقية (ومخاوف) على الألفية المتوقعة في عام ١٠٠٠ من العصر المسيحي. وهنا، كان تعاقب القرون saecula يحسب الزمن حتى عودة المسيح ونهاية التاريخ. ومن الأمور شديدة الأهمية أن هذا لم يوصف لاحقاً بالزمن العلماني، فقد كان مؤقتاً فترة من الانتظار وليس مجرد زمن يمتد بلا حدود في المستقبل.

وبالمثل، عندما قدم القديس أوغسطين تمييزه الشهير بالغ التأثير بين مدينة الرب ومدينة الإنسان لم يقصد أن يبعد الدين عن الشؤون «الدنيوية». وعلى العكس من ذلك، كانت صورة مدينة الرب عنده هي الكنيسة ـ أي هيئة من المتدينين يعيشون في واقع دنيوي ـ يقابلهم من يعيشون في العالم نفسه دون هداية المسيحية. وقد كتب أوغسطين ما كتبه بعد فترة قصيرة من خراب روما، عام ٤١٠ من العصر المسيحي، وقد أبرز ذلك الحدث (بما لا يختلف عن هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١) الضعف الكائن حتى داخل دولة قوية؛ فلم يكتفِ أوغسطين بالتأكيد على أن الاضطهاد المسيحي للديانة الوثنية ليس موضع لوم، بل قال إن الإيمان المسيحي كان هو الأهم وسط عدم الاستقرار الدنيوي. وقد حض القراء على أن يبحثوا داخلهم عن الرب مؤكداً أهمية هذه الصلة بالأبدي لأنها هي التي تمكنهم من التوافق مع محن الحياة الدنيا. والإنسان ـ ولو كان إمبراطوراً مسيحياً ـ لابد أن يقاوم إغراء

الاهتمام بالمكاسب المادية أو المتع الدنيوية. وإن افتقار الوثنيين لميزة المسيحية هو أحد أسباب نزوعهم إلى الفساد. وبهذا ميّز أوغسطين بين توجه روحي وتوجه إلى المتاع الدنيوي.

يواصل أوغسطين انتقاده للديانة الوثنية لتصورها إمكانية دفع الآلهة لحماية أو تنمية مشروعات دنيوية يملكها أتباعهم البشر الفانون. أما المسيحيون فيسعون إلى الرب ليتصلوا بما يتجاوز الشؤون «الدنيوية». ويسيّر الرب شؤون الإنسان حسب خطة تشمل معاناة الإنسان واختبارات تتحدى الإيمان وتعمقه، مع طلب تضحيات، ويساعد العلم بهذا المسيحيين على الهروب من النزوع إلى الرغبة في المكاسب الدنيوية وليس الروحية. ويقول القديس أوغسطين: لابد لنا أن نضع هذا العالم في منظور خير أسمى.

وتنبع مناقشة أوغسطين وغيرها من مناقشات العصر المسيحي الأول من خوف من الانغماس في الشؤون الدنيوية الحسية، ويرجع هذا الموضوع إلى زمن أفلاطون على الأقل، وهو انعكاس لبروز تقاليد الزهد والتنسّك في المسيحية الأولى، وكان إرهاصاً لانتشار الحياة الرهبانية في القرون الوسطى. فانشغالنا بدنيا المادة يعمينا عن المثال ويعرضنا لخطر الفساد. وهذا القلق نفسه يغذي أفكار العلماني، فليس الأمر مجرد العالم البشري الموقوت الذي علينا جميعاً أن نعيشه حتى القدوم الثاني؛ بل هو أيضاً عالم الإغراء والوهم.

وقد انتقلت مقابلة الحسي والفاسد بالمثالي والطاهر إلى التمييز بين العلماني والأبدي. وارتبط العلماني في خط كامل من التاريخ الفكري التالي بصفة السقوط أكثر من صفة الخلق. والزهد، أي البعد عن الارتباطات الدنيوية، والأنظمة الرهبانية، كلها محاولات لتقليص قوة جذب الأغراض الدنيوية وتعظيم الاهتمام بالأغراض العليا. وفي هذا السياق، كان للمسيحية منذ زمن طويل اهتمام خاص بالمتع البدنية والجنسية، بداية من المجادلات المسيحية الأولى حول الزواج والتبتل التي تنعكس في توجيهات بولس إلى مسيحيّي كورينثوس، مروراً بتقاليد التبتل الكهنوتية، حتى الجماعات الطوباوية في القرن التاسع عشر مثل جماعة شيكرز (المرتجفون) The Shakers. وتظل القضية على قوتها في السياق الحالي، حيث تدور

الخطوط المعتادة للمجادلات والمناظرات حول الدين والعلماني على نحو مؤثر حول قضايا النزوع الجنسي والجسم البشري عموماً، ومنها قضايا الإجهاض والمثلية الجنسية والتربية الجنسية والانحلال الجنسي، التي غالباً ما تُقدَّم كلها بوصفها انعكاسات لمجتمع علماني فاسد يحتاج إلى رقي ديني.

لكن فكرة إخضاع العالم الدنيوي إلى التدخل الديني تختلف عن مجرد الحرص على إبعاده. وقد عاش المفهومان جنباً إلى جنب طوال تاريخ الكنيسة، فقد كان لكل من العمل الأبرشي والنظام الرهباني أهميته؛ فهناك كهنة «دينيون» في طبقات تدعو إلى ممارسات طقسية، وهناك كهنة «علمانيون» لم يقطعوا عهوداً خاصة بأي من هذه الطبقات الكهنوتية، ويعيشون في «العالم». أما الكهنة الدينيون فيخدمون في الأبرشيات أو يخرجون إلى العالم كمبشرين. وليس هذا موضع استجلاء تمييز معقد ومحل نزاع أحياناً، لكننا ينبغي أن نذكر أن معناه تغيّر مع تغير السياقات عبر الزمن؛ وعلى سبيل المثال، في بعض الأجواء الكولونيالية، كان الكهنة من أهل البلاد أقرب إلى طبقة العلمانيين، وكانوا يمقتون ما يعتبرونه معاملة تفضيلية تُمنح للكهنة في الطبقات الدينية (وكانوا على الأرجح أوروبيين). وفي الأغلب الأعم، كان الكهنة العلمانيون الأساس في إزكاء معنى القيمة الإيجابية للتعامل مع الدنيا. وقد تعانق هذا التحول في الاهتمام مع عصر الإصلاح البروتستانتي، وكان من بين أعلامه بارثولوميو هولسهاوزر (Bartholomew Holzhauser) الذي شكل الاتحاد الرسولي للكهنة العلمانيين الذي يتسم بالمجتمعية، إن لم يكن الشيوعية، في أعقاب حرب الثلاثين عاماً، فقاد حركة تجديد للحياة الدينية بين العوام.

توافق هذا التطور مع ما سماه تايلور قيمة جديدة أضيفت إلى «السعادة العادية». وقد تلقى هذا الشكل من الفضيلة الدنيوية مستويات جديدة من الإطراء، على سبيل المثال تعلقت قيمة أخلاقية جديدة بالحياة الأسرية(٨)؛ فقد أخذت الدعوة تتزايد لاهتمام الكهنة بشؤون الحياة الدنيا وظروفها الأخلاقية، وليس للاهتمام فقط بالصلات بين البشري والمتجاوز. وليس هذا أمراً تتميز به الكاثوليكية، فقد نشأ هذا الاتجاه واستمر منذ القرن السابع

---

(٨) Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

عشر إلى الآن إلى حد أن كثيراً من الكنائس الإنجيلية الكبرى الآن تُدار وتنظم بوصفها مقدمة خدمات بصورة أو بأخرى، بمعنى أنها قد تتبنى أشكالاً من اللاهوت والممارسات الدينية تتمسك بحرفية الكتاب المقدس أو أصولية أو احتفالية حماسية، لكنها كذلك منظمة بالأساس لتقديم خدمات دنيوية في هذا العالم، مثل استشارات الزواج والعلاج النفسي والتوظيف والتعليم والمساعدة في إيجاد أماكن إقامة للمهاجرين، وهي بهذا المعنى علمانية ودينية في وقت واحد.

ويوجد كذلك تاريخ طويل متداخل حول الحركة الإنسانية، بل حول النزعة الخيرية الإنسانية. ويظهر هذا في المناظرات اللاهوتية حول دلالة ناسوتية المسيح في الحركة الإنسانية في أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث، وفي أسئلة عن المكانة الروحية لشعوب العالم الجديد؛ فقد جعل جدل بلد الوليد، كما هو معروف، «لاسكاساس» مقابل «سيبولفيدا»، وأوضح أن إجابات الأسئلة الدينية لها مترتبات علمانية: «هل للسكان الأصليين روح؟»، «هل ينبغي أن نعتبرهم بحاجة إلى الإنقاذ؟»، «هل هم كالبهائم وبذلك يعاملون بوصفهم مجرد أيدٍ عاملة؟». تداخلت صور من هذه المناظرات مع النشاط التبشيري طوال حقبة الكولونيالية الأوروبية، فأثرت في فكرة النزعة الخيرية الإنسانية بوصفها نوعاً من القيمة وفضيلة ترتبط بالتقدم في هذا العالم. وقد انتشرت فكرة محاكاة المسيح في القرن التاسع عشر حتى صار محب الإنسانية الصالح هو من يساعد البشر عموماً، ويدفع التقدم في المجتمع. وكان هذا المشروع علمانياً بامتياز على الرغم من دوافعه الدينية الواضحة. ومازال لهذا الأمر أهميته في العمل الخيري الإنساني حتى الآن؛ فأعمال الإغاثة في مواقف الكوارث الطبيعية أو الحرب أو نزوح اللاجئين مشروع مهم للمتدينين وللمنظمات الدينية (وغيرها)، لكنه ينتظم في جوهره على أساس الاستجابة لحاجات الناس في الحياة الدنيا.

وتمثل بعض هذه الأفكار نفسها مرجعية أخلاقيات ـ وارتباطات روحية ـ لا تخص البشر بالاهتمام؛ فاعتبار حماية البيئة رعاية لخلق الله ارتباط ديني منظم بهذا العالم (بالمعنى الحرفي)، بل إن الحركة البيئية العميقة تقدم أفكاراً ميتافيزيقية جديدة، أي مفاهيم جديدة عن الحلولية. ويتعامل آخرون مع القضايا البيئية بالقدر نفسه من التفاني، ولكن في داخل الإطار الحلولي تماماً.

تمييز الدين عن السياسة

من الأسئلة الرئيسة التي كانت مطروحة طوال العصر المسيحي السؤال عن علاقة الكنيسة ـ وبعد الانقسامات التي تلت حركة الإصلاح الديني علاقة الكنائس المختلفة ـ بالدولة والسياسة. وترجع هذه القضية إلى القرن الأول من العصر المسيحي، وتشكل سياق سِفْر الرؤيا الذي كُتب في أعقاب الحروب اليهودية، فهي وراء قرون من الصراع حول السلطة البابوية والملكية وخلافات مع مارسيليوس البادواوي في عقيدة السيفين. وبالطبع فإن مفهوم القوتين المتمايزتين، كلّ في مجاله، كان يُراعى على مستوى العقيدة وليس في الواقع؛ بمعنى أن البابا وملوك أوروبا الذين كانوا يمثلون نوعاً من النظير الدنيوي للسلطة الكنسية، لم يلتزموا بمفهوم «الانفصال مع التساوي» لمدة طويلة.

عظّمت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي من علاقة الدين بالسياسة، إذ نتج عنها قدر كبير من العنف داخل الدول مع اضطهاد الأقليات الدينية على نطاق واسع أحياناً، مثلما حدث في مذبحة عيد بارثولوميو عام ١٥٧٢ في فرنسا. كما أطلقت مئة وخمسين عاماً من الحروب بين الدول. كما تبدو كانت «الحروب الدينية» التي أثقلت كاهل أوروبا طوال القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر كذلك حروباً لبناء الدول. بعبارة أخرى، كانت الدول توسع من سلطتها الدنيوية وإن حاربت باسم الدين. وإن ختام هذه الحروب بمعاهدة سلام ويستفاليا عام ١٦٤٨، يشار إليه غالباً بوصفه بداية نظام الدولة العلمانية في أوروبا، ومن ثم بداية العلاقات الدولية الحديثة التي تعد علاقات دنيوية بين دول ذات سيادة.

إن هذا التصور مضلّ ضلالاً بعيداً؛ فمعاهدة سلام ويستفاليا لم تجعل الدول علمانية، بل أرست مبدأ «الدين دين الحاكم». وما تلا ذلك كان مزيداً من التهجير والتحول الديني القسري، والقيود القانونية على الأقليات الدينية. وقد كانت الدول الأوروبية بعد معاهدة سلام ويستفاليا دولاً اعترافية في المقام الأول، فيها كنائس مؤسسة. وانتقل بعض هذه الأقليات إلى المستعمرات الأوروبية في الخارج، بما في ذلك المستوطنون الإنكليز الذين فروا من الاضطهاد الديني لينشئوا كنائس دولة خاصة بهم في المستعمرات الأمريكية التي هيمنوا عليها.

ولهذه القصة تفاصيل أخرى كثيرة تشمل صياغات وتحولات مختلفة لفكرة القومية؛ فقد كانت القومية أحياناً وثيقة الصلة بالدين، وكانت كذلك رواية لها وجه علماني أسست الأمة بوصفها شعباً له هويته الواضحة المميزة دائماً التي تتوافق مع دولة، ويمثل هذا أساساً علمانياً للشرعية؛ فقد أخذ الملوك يواجهون صعوبة أكبر في ادعاء الحق الإلهي، فكان الأهم لديهم أن يدّعوا أنهم يخدمون مصالح الناس. وبينما كانت سلطة الحكومات المطلقة وثيقة الصلة بالحقوق الدينية في السلطة (والهيمنة اليومية للسلطات الدينية) ـ كما في فرنسا ـ فقد لبست الثورة عباءة العلمانية.

لم يبدأ الطريق الأوروبي إلى علمانية قوية نسبياً من نقطة معاهدة سلام ويستفاليا؛ بل صاغته صراعات ضد الالتزام الديني القسري الذي تلا معاهدات عام ١٦٤٨. وقد كانت العقيدة العلمانية الفرنسية القوية نتاجاً لصراعات لإسقاط سلطة الكنيسة ـ صراعات ضد السلطة الكهنوتية ـ تواصلت في القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين، أكسبت هذه الصراعات العلمانية نبرة أشد حدة، وجعلتها بعداً من أبعاد الصراع الاجتماعي والتحرر. وبوجه عام، لم تواجه صراعات العلمنة كنائس الدولة القديمة، بل واجهت الشراكات الجديدة بين الكنيسة والدولة التي نشأت بعد عام ١٦٤٨. وكما يقول خوسيه كازانوفا وغيره بوضوح شديد: كان هذا الأمر خطوة محورية ميزت أوروبا بالعلمانية[٩]. ويختلف هذا عن الموقف في أماكن تتيح لسوق الدين مساحة أكبر. ومن المفارقات أن هذا أحد الأسباب التي جعلت الفصل الأمريكي للكنيسة عن الدولة يؤدي إلى مستويات أعلى من الاعتقاد الديني والمشاركة الدينية.

أنتجت صراعاتُ إزالة سلطة الكنيسة علمانيةً محاربة، نسمع أصداءها اليوم في مظاهر الذعر الأوروبي من «الأسلمة» المزعومة؛ فهذه الأصداء تمس وتراً لدى العامة والمثقفين على السواء، لكنه ليس ملحوظاً بالقدر الكافي؛ إذ تجري المناقشات المضللة في سياق تناقض بين عقل التنوير

(٩) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

انظر أيضاً:

Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.*

وأشكال غير مستنيرة من الإيمان. لكن هذا السياق يغفل التاريخ الخاص بين الطرفين، فهذا المسار التاريخي الأوروبي وعملية تشكل المفهوم هو أساس علمانية دول أخرى يشتد فيها القلق حول الحكم السياسي الديني (وليست تركيا هي الحالة الوحيدة)، على الرغم من أن انتقال هذا القلق إلى سياق جديد يغيّر على الأقل بعض معناه.

ويمكن للعلمانية أن ترسم إطار تعددية دينية، ولكن ليس هذا هو الموقف دائماً، والحقيقة أن مجتمعات ما بعد الكولونيالية حول العالم أتاحت الفرصة لنشأة أكثر الأنظمة تسامحاً وتعددية دينية في العالم. وليست هذه الأنظمة نتاجاً مباشراً للتنوير الأوروبي، بالقدر الذي يُظن أحياناً؛ فبينما مر المسار الأوروبي من كنائس الدولة إلى العلمانية المحاربة، أنتجت الولايات المتحدة والهند وعدد من الدول بعد الكولونيالية الأخرى ممارسات أقوى للتعددية الدينية. وتستند هذه الممارسات بدورها إلى نماذج شديدة الاختلاف من علمانية الدولة؛ وعلى سبيل المثال، فالفصل هو القاعدة في الولايات المتحدة، أما الحكومة الهندية فتدعم الدين مادياً، لكنها تسعى إلى هذا دون تحيز مع ديانة أو ضد أخرى[١٠].

قد تتأذى الديانات غير السائدة جراء الأنظمة المحايدة ظاهرياً التي يمكن أن تخفي افتراضات ضمنية لديها عن صيغة الهوية الدينية المشروعة. بتعبير آخر، يتشكل المجال العلماني أحياناً بطريقة تميز ضمنياً إحدى الصيغ الدينية، وفي الوقت نفسه، تنزَع الشرعية، صراحة أو ضمنياً، عن أنواع أخرى من الانتماء الديني. ولغياب التوازن جراء ذلك أهمية كبيرة، لأن أفكار المواطنة صيغت على أساس حيثيات علمانية في أغلب مجتمعات العالم. إن إقرار العلمانية غالباً لا يعني أكثر من توكيد الحيادية تجاه الدين أو الديانات، ولكن عندما يُكتب هذا في دستور فإنه في المعتاد يعكس

---

(١٠) انظر مراجعة:

Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"," *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 4 (October 2000), pp. 37-57.

انظر أيضاً فصولاً مختلفة من كتاب:

Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Oxford; New Delhi; New York: Oxford University Press, 1998).

أحداثاً ليست محايدة على الإطلاق، مثل صعود حزب سياسي جديد أو نشوب ثورة أو صراع داخل الدولة، فهناك دائماً سياق سياسي، ولابد من التحري عن كل نظام علماني بعينه وعمّا يعبر في سياقه السياسي وكيف يُشكل عملية توزيع السلطة والاعتراف بالوجود.

كانت الأسطورة المؤسسة للعلاقات الدولية الحديثة هي المنتج المباشر الأبرز لمعاهدات سلام ويستفاليا، ويشمل هذا مفهوم أن لكل دولة سيادتها دونما إشارة إلى أي معتقد شامل مثل الحق الإلهي. ويرى كارل شميت (Carl Schmitt) أن هذا تحول لفكرة المطلق من اللاهوت الديني الصريح إلى اللاهوت السياسي يجعل كل دولة حالة استثنائية بدرجة ما، وبذلك تكون بمنأى عن أي خطاب للشرعية المقارنة. على أي حال، جرى العرف في الممارسة الدبلوماسية، ثم في العلاقات الدولية بوصفها مجالاً أكاديمياً، أن تتعامل مع الدول بوصفها علمانية خارجياً، أي إنها تحاول أن تستبعد الدين من العلاقات بين الدول. أنتجت معاهدات سلام ويستفاليا فصلاً بين الدولي والداخلي الوطني على نسق الفصل بين العام والخاص، وحرصت على التعامل مع الدين بوصفه شأناً وطنياً داخلياً. وتوحي بعض روايات العلمنة أحياناً بأن المجالين الداخلي والدولي يتخذان مسارين متوازيين. لكن الأمر ليس كذلك، فإن مجال العلاقات الدولية تشرّبَ فكرةَ علمانيةِ جوهره لدرجة أنه عمي عن التأثيرات الدينية على العلاقات الدولية. فليس صحيحاً على الإطلاق أن الدين لم يكن قوة مؤثرة في السياسة الدولية بين عاميْ ١٦٤٨ و٢٠٠١، أو أنه لم يفلت من نطاقه الداخلي ليصوغ السياسة الدولية إلا في حقبة القاعدة وغيرها من اللاعبين خارج إطار الدول. وليس المسلمون وحدهم على الإطلاق من يزجون بالدين في السياسة الدولية، وكأنهم مرتبكون بشأن الفصل الصحيح بينهما في العصر الحديث؛ بل على العكس، فلنذكر التشريع الأمريكي الحديث الذي يتيح الدفاع عن الحرية الدينية على المستوى الديني. وكما بينت صبا محمود Saba Mahmood، فإن العلمانية الظاهرية أو على الأقل الحيادية في التشريع تطمس الحقيقة، وهي أنها تستند بقوة إلى مفاهيم دينية محددة[١١]. وينطبق هذا نفسه على شيطنة الإسلام باسم نظام أمن وطني «علماني».

---

(١١) Saba Mahmood, "The Politics of Religious Freedom and the Minority Question: A Middle Eastern Genealogy," (Unpublished paper).

في هذا السياق الذي يهيمن عليه الحرص على وضع الدين في مكانه المناسب داخل السياسة - أو خارجها - تعد العلمانية بوجه عام غياباً وليست حضوراً. مع ذلك، فثمة إدراك جديد آخذ في الصعود، وهو أن مكونات العلماني والترتيبات الحكومية التي تنشر العلمانية يختلفان اختلافاً كبيراً؛ فالأنظمة الدستورية تتعامل مع العلماني بطرق شتى، كما يتبين لنا من نظرة سريعة على الولايات المتحدة والهند وفرنسا وتركيا. أما مسائل الحرية الدينية، وحياد الدولة تجاه الدين، ومدى إقرار دولة علمانية قوانين دينية، فهي ما تضع البنى المختلفة للعلمانية على أجندة البحث. وبالمثل، يزداد القبول في البحث المقارن لفكرة أن العلمانية ليست ثابتاً عالمياً (Universal constant)؛ بل إن العلمانية تتخذ صوراً مختلفة في علاقتها بالديانات المختلفة والأجواء السياسية والثقافية المختلفة. وقد ناقشنا بالأساس تطور العلمانية الأوروبية في تاريخ تهيمن عليه المسيحية، لكن هناك قضايا معينة نشأت حول العلمانية بين اليهود (في إسرائيل وفي الشتات) وبين المسلمين في مناطق مختلفة وبين البوذيين وبين الهندوس، وفي دول تحظى أكثر من واحدة من هذه الديانات وغيرها بأهمية كبيرة.

ولا تتعلق أفكار العلماني بفصل الدين عن السياسة فقط؛ بل أيضاً بالفصل - أو العلاقة - بين الدين وغيره من أبعاد الثقافة والإثنية؛ فقد سعت حركات الإصلاح والتطهير في أوروبا في أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث إلى فصل الممارسة المسيحية الصحيحة عن تراث ما قبل المسيحية - أي من السحر والخزعبلات - هذه المراقبة الجديدة للمحتوى الصحيح للدين عمّق حدوده مع العلماني ومع الديانات والممارسات الروحية الأخرى. كما أن محاولات فرض أرثوذكسية (أصولية عقيدية) تثير قضايا حول مدى وحدة الديانة «الواحدة»، ومدى تأثير الثقافات الوطنية وغيرها في تشكيل صيغ مختلفة لهذه الديانة الموّحدة ظاهرياً. فهل يؤمن كل الكاثوليك في العالم بالأشياء نفسها؟ يتشكك كاثوليك أمريكا الشمالية في هذا الأمر، أم أن هناك اختلافات وطنية شديدة لكن القدرة على تمييزها محدودة؟ ويظن أن الأمة الإسلامية، بمعنى المجتمع الإسلامي العالمي، موّحدة حول عقائدها المشتركة لكنها منقسمة، ليس فقط إلى سنة وشيعة وإلى مذاهب فقهية مختلفة؛ بل تفرقهم الحدود الوطنية، فما المميز في إندونيسيا أو

باكستان أو في اليمن؟ أكرر التأكيد على أهمية المصادر الفكرية في تناول العلاقات بين الثقافة «العلمانية» والممارسات الدينية المختلفة، وإعلانات الوحدة الدينية، لكن هذه المصادر الفكرية غالباً ما تكون متخلفة. ونكتفي بتقديم مثالَي الكاثوليكية والإسلام، ويمكننا أن نضيف فورات الطائفة الإنجيلية إلى هذه الصورة، أو من يُعترف به يهودياً في مختلف السياقات. وعلى وجه العموم، ليس من الواضح مدى قدرتنا على تمييز الدين عن الثقافة والإثنية والهوية القومية، أو حشد مختلف من المفاهيم الأخرى المصوغة بلغة علمانية.

وعلى العكس من ذلك، يمثل الدين لبعض الناس هوية علمانية شبه عرقية، فإن الهويات الإسلامية والمسيحية والهندوسية واليهودية تخاطب مثلها مثل التصنيفات العرقية بوصفها هويات علمانية؛ فهناك بعض من أتباع الديانات لا يمارسونها على أي مستوى، وهناك من يعلنون صراحةً أنهم لا يؤمنون بها، فهؤلاء يعدون الهويات الدينية مجرد علامات تمييز علمانية.

وحتى من يأخذون التزاماتهم وممارساتهم الدينية مأخذ الجد قد لا يدركون بوضوح العلاقة بين استخدام تصنيف ديني للإشارة إلى الدين ذاته، أو للإشارة إلى مجموعة من الناس؛ فاتجاهات المسلمين، نحو علاقة الدين بالسياسة مثلاً، لا تشكلها الأيديولوجيات الدينية وحدها، بل رفضهم الهيمنة السياسية الأجنبية، وهذا الرفض شائع بين المسلمين، ولكن من المضلل اعتباره صفة أصيلة في الإسلام[١٢]. ومن المدهش أن من ينتسبون للعلمانية الغربية يتصورون أن قدراً كبيراً مما يجري بين المسلمين - أو يُنسب إليهم - هو جزء أصيل في الإسلام؛ لذلك لابد من إتاحة مساحة أكبر من الاهتمام بالمؤسسات العلمانية في العالم «الإسلامي».

تشيع في الوقت الحالي أسئلة عن مدى إمكانية فصل الإسلام عن السياسة، وتتأثر النقاشات حول هذه الأسئلة بما سبقها من مجادلات حول قضية فصل الدين عن السياسة في العالم المسيحي. إن جوانب من التاريخ الأوروبي يجري إسقاطها حالياً على العالم الإسلامي وإعادة تطبيقها فيه.

(١٢) Tariq Ramadan, “Manifesto for a New “We”,” <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article743> (accessed 12 March 2010).

وليس هذا مجرد ثيوقراطية مزعومة (حكم ديني) وحسب، أو مجرد حكم ديني من نوع أو آخر، فهو أيضاً سؤال يشكل فكرة الحداثة برمتها وما يعد حديثاً، فقد صار فصل الدين عن السياسة عند البعض شرطاً لازماً لتحقق الحداثة.

ومن المفارقات أن هناك من يساوره القلق من المبالغة في هذا الفصل، وهؤلاء هم من يقدمون مناقشات «ما بعد العلمانية». والمصطلح مربك لأن من يستخدمونه غالباً ما يقصدون وصف تغير في اتجاهات عدد كبير من الناس أو تحول عن صيغتهم العلمانية النظرية التجريدية. وتدور هذه المناقشات حول ما إذا كان المجال العام الديمقراطي يتعرض لخطر (أ) فقدان قدرته على إدماج الرأي العام في هيكل صنع قرار إذا عجز عن ضم الأصوات الدينية، و(ب) حرمانه من موارد إبداعية ممكنة وأفكار وتوجهات أخلاقية، إذا تخلى عن أفكار تنبع من الدين.

أعاد كلٌّ من جون رولز (John Rawls) ويورغين هابرماس النظر في آرائهما السابقة بأن المجال العام لابد أن يكون علمانياً تماماً حتى يكون متاحاً للجميع بشكل حيادي، وكان الرجلان يدعوان بالأساس إلى تعامل يهتم بإجراءات الخطاب العام وليس بمحتواه، ويقولان إن الترتيبات الدستورية والافتراضات المعيارية المسبقة الخاصة بالديمقراطية ينبغي أن تقتصر على تنفيذ إجراءات عادلة، وليس السعي وراء تعريف يحدد محتوى ما هو صالح[١٣]. وكان رولز قد استبعد منذ البداية المسوغات الدينية من الحوارات العامة، أما في نهاية حياته فقد أعاد النظر في موقفه السابق وقال بضرورة ضمها مادام يمكن ترجمتها إلى صياغة علمانية[١٤]. وخطا هابرماس خطوة أبعد، فأعلن عن قلقه من أن المطالبة بهذه «الترجمة» يفرض عبئاً غير متوازن، كما أنه حريص على ألا يخسر الرؤى الدينية التي ما زالت تملك إمكانات تحريرية[١٥]. ويسعى هابرماس إلى الدفاع عن ليبرالية أقل ضيقاً

(١٣) Alastair MacIntyre: *Whose Justice?, Which Rationality?* (South Bend, Ind: University of Notre Dame Press, 1989), and *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (South Bend, Ind: University of Notre Dame Press, 2007).

(١٤) John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review*, vol. 64, no. 3 (Summer 1997), pp. 765-807

(١٥) Jürgen Habermas: *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity* =

تتيح مساحة أوسع لحضور الدين في الخطاب العام، لكنه يسعى إلى الحفاظ على مفهوم علماني للدولة، وهو يدرك أن هذا يقتضي غياب التحيز في علاقة الدولة بالدين، بما في ذلك عدم الإيمان به، ولا يطالب بحظر علماني صارم على تدخل الدولة بأعمال تؤثر على الدين ولو كانت بغير تحيز؛ بل إنه يذهب إلى حد الإشارة إلى أن الدولة الليبرالية والداعين لها ليسوا ملزمين فقط بالتسامح الديني، بل إنهم يدركون، أو يمكن أن يدركوا، وجود اهتمام وظيفي بأشكال التعبير العام عن الدين. وقد تكون هذه التعبيرات مصادر أساسية لتشكيل المعنى والهوية، إذ يمكن للمواطنين العلمانيين أن يتعلموا من الإسهامات الدينية في الخطاب العام (ومن هذه الإسهامات المهمة مساعدة هذه الأنشطة في توضيح أفكار أخفق الخطاب العلماني في التعبير عنها تعبيراً صريحاً). لكن هابرماس يصر على أن اللجوء المباشر إلى المطلق، أو المفهوم المتجاوز للحق المطلق، هو خطوة خارج حدود الخطاب العام المعقول.

يفترض طرح هابرماس أن هذه المطلقات، أو قيم منظومة أسمى، تغيب عن الخطاب العقلاني العادي، ولا تطرحها إلا المعتقدات الدينية (أو نظائر قريبة منها مثل السياسات القومية التي تستند إلى فكر شميت). ويبدي تايلور في هذا السياق رأياً مفيداً مؤداه أن كل التوجهات المعيارية، حتى التي تدعي العقلانية الكاملة، تعتمد في الواقع على قيم منظومة أسمى[١٦]. وحتى الاتصاف بالعقلانية الكاملة قد يكون ضمن هذه القيم، فبعض القيم الأسمى دنيوية تماماً، كما نجد مثلاً في الخطابات الاقتصادية التي يوجد فيها مؤشر نفعية، أو أحد مبادئ اللذة المرتبطة بالسعادة الإنسانية. ويمثل الخير الأسمى الذي ينظم الإطار التحليلي برمته، والذي يحظى بمكانة تسمو به عن القيم الربحية المجردة. لذلك فليس من المؤكد أن الإشارة إلى قيم أسمى تحمل تمييزاً واضحاً بين الدافع الديني والدافع العلماني. ومازال السؤال عن صيغة المجال العام «العلماني» الممكنة أو الواجبة محل خلاف.

(Cambridge, MA: MIT Press, 2002), and "Religion in the Public Sphere," *European Journal of= Philosophy*, vol. 14, no. 1 (2006), pp. 1-25.

(١٦) انظر مناقشة «الخيرات الأسمى»، في:

Taylor, *Sources of the Self*, pp. 63-73 et passim.

تفرض الصيغ السياسية الاجتماعية للعصر الحديث تمييزاً بين الديني والعلماني، وتُدخله في نطاق من تمييزات أخرى، وترتبط كثير من هذه التباينات ارتباطاً وثيقاً بالدول وبممارساتها الإدارية ـ دونما خلاف بين إدارة كولونيالية ووطنية. فقد ساعدت الدول على إنشاء تصنيف «الدين» وكأنه مظلة لطبقة كاملة من الظواهر التي يفترض تماثلها. لكن تمييز الحكومات عن اقتصادات السوق التي تُفهم أحياناً باعتبارها ذاتية الحركة، تمييز قوي أيضاً. ومن الأقوال المشهورة عن ماكس فيبر (Max Weber) أن التمييز بين مجالات القيم ـ الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والجمالية ـ أمر أساسي للحداثة.

مجالات القيمة مفهوم كاشف، ولكن لا بد من التأكيد على وجود تناقضات، ليس بين القيم وحدها، بل بين المشروعات أيضاً؛ إذ تختلف مشروعات تشكيل العالم العلمانية والدينية حول طبيعة المؤسسات. فالدعوة إلى العلماني تنبع جزئياً من إنشاء مجالات جديدة من الفعالية والحركة، وللعلم أهميته في هذا السياق، ليس فقط بوصفه نسقاً قيمياً أو أيديولوجية تتصادم مع الدين، فليس الطب مجرد مجال معرفي؛ بل إنه يتدخل الآن في طبيعة الحياة من خلال الهندسة الوراثية. وإن الاقتصاد والدولة والحركات الاجتماعية جميعها تتمحور حول مشروعات تشكيل العالم. والفاصل بين الدين والعلماني فاصل مصطنع وليس أصيلاً.

لكننا في النهاية ينبغي أن ندرك سيادة أيديولوجية علمانية تتجاوز تعزيز قيم حيادية في ظاهرها. ويعتنق الكثيرون العلمانية، ليس بوصفها طريقةً لتنظيم العالم أو لأنها تعين على ضمان السلام والتناغم بين مختلف الأديان فقط، بل بوصفها تجلياً للنضج كذلك. فيُعتَقَد أنها إنجاز تنموي، إذ يشعر بعض الناس أنهم صاروا «أفضل» لأنهم تجاوزوا الوهم ووصلوا إلى النضج لأنهم اعتنقوا العلمانية. وهذا الفهم الأيديولوجي قوي في ذاته، كما يتضح في سياقات مختلفة، فهو يشكل الطريقة التي ينظر بها الكثيرون إلى مفهوم الكوزموبوليتانية أو المجتمع الكوكبي، أي بوصفه شكلاً من أشكال الهروب من الثقافة القومية والدينية إلى عالم من العقل الخالص ظاهرياً، والحقوق الإنسانية العالمية، والتواصل الكوكبي. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن ننظر إلى مفهوم المجتمع العالمي التعددي بوصفه شيئاً يتحقق من خلال

التواصل بين كل الناس الذين يأتون أو ترجع أصولهم وينتمون إلى تقاليد مختلفة، وبنى اجتماعية مختلفة، ودول مختلفة، وأديان مختلفة. وهناك اختلاف عميق بين أيديولوجية هروبية وأيديولوجية **مسكونية** (عالمية).

المشهد الحالي

ليست العلمانية مجرد مشروع أناس أذكياء يتفكرون في مشكلات الدين، بل هي ظاهرة وحدها تستلزم درساً متروياً، ومراجعة نقدية أحياناً. وتهدف فصول كتابنا هذا إلى الاستجابة لهذا المطلب، فتعرض أهم ما يجري في المشهد الحالي في سياق مناقشة بينية متواصلة حول سياسات الدين والعلمانية في سياق كوكبي. ولأن الفصول نتاج جهد مجموعة عمل استمر لسنوات فهي لا تمثل فكر مؤلفين أفراد فقط؛ بل هو اختمار نتج عن تفاعل متواصل وتشارك بين أفراد هذه المجموعة. مع ذلك، تظل هناك اختلافات كبيرة في المنهج وأوجه عدم اتفاق بارزة بين المشاركين في هذا الكتاب.

يَفْتَتِحُ هذا الكتاب فصلٌ من تأليف الفيلسوف والمنظّر السياسي تشارلز تايلور صاحب كتاب **عصر علماني**، ذلك المصنّف الضخم المعقد الذي شكّل وحده المناقشات الحالية للعلمانية مذهباً وحياةً. يعيد تايلور عرض ما يراه تحولات تاريخية كبرى في «المسيرة الغربية نحو العلمانية»، فيعود إلى موضوعات محورية وردت في كتابه **عصر علماني**؛ إذ يرسم المسار المميز الذي بدأ من الديانات المحورية ماراً بالعالم المسيحي اللاتيني حتى وصل إلى الظروف المعاصرة للعلمانية الحديثة. يذكر تايلور أن مصطلح «علماني» معقد ومبهم ويخضع لتغيرات وتشوهات عندما ينتقل من سياق إلى آخر، لكنه يرى أن العلمانية الغربية ينبغي أن تفهم بوصفها نتيجة تغير جوهري في الحساسية سمته الأساسية «زوال الوهم/السحر»، أو القمع المنهجي للعناصر «السحرية» في الدين، أو حركة تاريخية مصاحبة نحو ربط الالتزام الشخصي بالدين «الصحيح». أما السياق التاريخي الأوسع لهذه التحولات فكان الاجتثاث العظيم Great disembedding للحياة الاجتماعية والجماعية، وحركة نحو الإصلاح داخل المسيحية، التي أدت مع تطورات تاريخية أخرى إلى نشأة الفردانية الحديثة، وإمكانية النظر إلى العالم من زاوية حلولية خالصة ليس فيها أي إشارة للمتجاوز. وبهذا مهّد الفصل بين الحلولي والمتجاوز

الأرض لترسيخ نظام علماني مكتفٍ بذاته. وكان تطور هذه الإمكانية هو ما أدى، فيما يقول تايلور، إلى الظرف الوجودي الذي يربطه ارتباطاً وثيقاً بالعلمانية الحديثة، وهو تحديداً الواقع المعاصر الذي يقول إن الإيمان بالله أو بأي حقيقة متجاوزة لا يعد سوى خيار واحد من بين خيارات عديدة، ومن ثَمَّ يمثل شكلاً من الالتزام هشاً ـ وفي بعض الحالات صعباً وموضع نزاع ـ وفي ضوء ما يقوله تايلور، فإن حالة الاعتقاد والالتزام المشترك ـ التي تعرّف في سياق ما يشير إليه في موضع آخر بتعبير «الإطار الحلولي» ـ هي ما يجعل العصر الحالي عصراً «علمانياً».

يقول عالم الاجتماع خوسيه كازانوفا إن إعادة النظر نقدياً في العلمانية في عصرنا العلماني يقتضي مراعاة تمييزات تحليلية بين مصطلح «العلماني» والمصطلحات القريبة منه؛ فقد صار العلماني، كما يشير كازانوفا، فئة معرفية حديثة محورية تستخدم في بناء وتقنين وفهم ومعايشة مجال أو واقع يتميز عن «الديني». ولمعايشة العلماني ـ بل لاكتساب صفة العلمانية ـ طرق عدة، وإن التحدي الذي أمام العلم الاجتماعي هو دراسة هذه الأشكال المختلفة من المعايشة العلمانية وفهمها. وبينما يشكل «الديني» و«العلماني» أحدهما الآخر، توجهت جهود علمية اجتماعية ضخمة إلى دراسة الديني، أما رحلة تطور الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) التي تركز على دراسة العلمانية فمازالت في مهدها نسبياً.

أما «العلمنة» فقد ظلت طويلاً المادة الخام للعلوم الاجتماعية، لاسيما علم الاجتماع، حيث ارتبطت فيها بنظرية عامة للتمييز المؤسسي والخصخصة الدينية وانحسار الدين. وبناء على التحليل الذي يقدمه في كتابه **الديانات العامة في العالم الحديث**، وهو علامة بارزة في مجاله، يرى كازانوفا أن أنساق الانحسار والخصخصة والتمييز ينبغي التفريق بينها تحليلياً، حتى يتسنى التعرف على أنساق تاريخية متنوعة وعمليات كوكبية متواصلة من العلمنة ونشر الدين والطائفية الدينية denominationalism. وهو يرى أن أي مناقشة للعلمنة بوصفها عملية كوكبية ينبغي أن تبدأ بإدراك واعٍ أن فئة الدين ـ مع ثنائية الديني/العلماني التي تنطوي عليها وتترتب عليها ـ هي في ذاتها اتجاه كوكبي مهم. مع ذلك فإن الحدود المناسبة بين الديني والعلماني تظل محل جدل مستعر في كل أنحاء العالم. وهذه النزاعات حولها مرتبطة ارتباطاً

وثيقاً بوجود «علمانيات» متعددة متنافسة؛ أي رؤى كونية وأيديولوجيات حديثة تُعتنق بلا تفكر، أو تطورت إلى مذاهب في فن إدارة الدولة، ونظريات سياسية وفلسفات تاريخ وبرامج ثقافية متنوعة. وعلى الرغم من أن «العلماني» ظهر في أول الأمر كفئة لاهوتية مسيحية غربية تحديداً، فإن فهم العلمانيات المتعددة اليوم يستلزم دراسة مدى تغلغل الافتراضات العلمانية من أنواع شتى في خبرة الناس العاديين وآليات عمل المؤسسات في العالم كله.

يحول فصل بقلم كريغ كالهون (Craig Calhoun) النقاش عن مظلة تايلور التاريخية الفسيحة وعرض كازانوفا التحليلي الواسع إلى أسئلة معاصرة عن العلمانية السياسية والمواطنة والفضاء العام. ولعدة أسباب تتراوح بين السلامة الأكاديمية والإنصاف العملي، يقول كالهون بضرورة إعادة النظر في العلمانية الساكنة في مفاهيم المواطنة المستقرة. ويعتمد كالهون على محاورة نقدية مع أعمال يورغين هابرماس الأخيرة فيعرض لطرق مختلفة تتسبب العلمانية غير المتفكرة فيها في تشوه كبير في فهمنا الليبرالي للعالم. ويسعى هذا الفصل تحديداً إلى تفصيل التحديات والتعقيدات المرتبطة بالمحاولات الأخيرة لإعادة صياغة مكانة الدين والتفكير الديني في نظريات المواطنة الأخلاقية والخطاب السياسي والفضاء العام، ويرى أن تصنيف الدين بوصفه شأناً خاصاً بالأساس تصنيف مضلل، وأن الدين لم يكن بالأساس شأناً دينياً قط. لكن مناهج التعامل مع الدين داخل النظرية الليبرالية يعوقها أيضاً التعامل «المعرفي» مع الديني، والافتراض بأن الديني والعلماني يمكن تمييزهما عن أحدهما الآخر بسهولة ووضوح، والرأي ـ المتسق مع نظريات للعلمنة قديمة وفُندت بالفعل ـ القائل بأن الدين المعاصر تراث بقي من مرحلة تاريخية سابقة، وليس ظاهرة حديثة بالأساس. خضعت هذه الافتراضات الضمنية المسبقة إلى حركة مراجعة مستمرة في السنوات الأخيرة، بما في ذلك تحولات مهمة في فكر هابرماس نفسه. أما مراجعة هابرماس نفسه لرؤيته الأولى للعلمانية فما زالت محدودة، كما يرى كالهون، بسبب افتراض خاطئ أن التوجهات العلمانية لا تعتمد على ما سماه تايلور «الخيرات الأسمى» بسبب فهم اختزالي للسعي إلى فهم متبادل بين المواطنين المتدينين والعلمانيين. ويسعى كالهون إلى تجاوز مفهوم «الترجمة» عند هابرماس، فيطرح مدخلاً نظرياً يركز على العمليات التي تحدث تحولاً أكبر

في التفاعل المتبادل، وتنتج مدى أوسع من مظاهر التماسك الاجتماعي الذي يكوّن المجتمعات السياسية.

يبدأ المُنظّر السياسي راجيف بهارغافا (Rajeev Bhargava) بإقرار بعض الانتقادات المعاصرة السديدة لمذهب العلمانية السياسية، ويقول إنه على الرغم من هذه الانتقادات فلابد من إعادة تأهيل العلمانية السياسية وليس نبذها. وراجيف بهارغافا حجة في العلمانية في الهند، وهو محرر كتاب **العلمانية ونقدها** ـ وهو مجموعة من المقالات المنشورة سابقاً ساعدت على رسم إطار الحوارات المستمرة حول سياسات العلمانية في الهند وما وراءها ـ يقول بهارغافا إن العلمانية السياسية لاشك تنطوي على إشكاليات، مع ذلك لا يوجد لها حالياً بديل خلقي وأخلاقي معقول، ويقول إن العلمانية «تظل رهاننا الأفضل الذي يعيننا على التعامل مع التنوع الديني الذي لا ينفك يزداد عمقاً ومعه ما يلازمه من مشكلات». وفي مواجهة التحديات السياسية والفكرية التي تواجه علمانية الدول، يقول بهارغافا إن نظرنا لابد أن يتجاوز مفاهيم التيار الرئيس والمفاهيم الليبرالية للعلمانية، وأن نتوجه إلى دراسة أفضل للممارسات القائمة في الدول العلمانية، وأن نستقي منها مفهوماً معدلاً للعلمانية. ويستند بهارغافا إلى النموذج الهندي فيطرح فهماً سياقياً للعلمانية تعامل فيه الأديان طبقاً لمفهوم «المسافة المحكومة» الذي يقتضي مدخلاً مرناً إلى قضيتي ضم الدين إلى الفضاء العام أو استبعاده منه ومدى تفاعل الدولة معه أو انفصالها عنه. يقول بهارغافا إن هذا المدخل المراعي للسياق يقوم على مفهوم بديل للعلمانية، يتسق نقد الدين فيه مع احترامه، ويعد فيه التخيير بين عداوة الدين والحفاظ على مسافة احترام منه ثنائية خاطئة. وهذا منهج موقفي يفتح إمكانية وجود علمانيات متعددة ويشير إلى أن العلمانية لا يمكن أن تعد ببساطة مذهباً مسيحياً غربياً خالصاً.

في الفصل التالي، ينبّه عالم السياسة والباحث في السياسة المقارنة، ألفريد ستيبان (Alfred Stepan)، إلى التنوع الواسع في أشكال علاقة الدولة والدين والمجتمع القائمة في الديمقراطيات الحديثة، فيناقش أنساق العلاقة المميزة التي تكوّن هذه «العلمانيات» المتعددة، ويرى ستيبان أن العلمانية ليست شرطاً كافياً لتحقيق الديمقراطية، وليست مفهوماً لازماً لتحليلها، والأجدى أن نشير إلى «التسامح المتبادل» ـ أي الدرجة الأدنى من التسامح

التي تحتاجها المؤسسات الديمقراطية من الدين والدرجة الأدنى من التسامح التي يحتاجها الدين من الدولة حتى يكون الكيان السياسي ديمقراطياً. مع ذلك، فمفهوم العلمانيات المتعددة ـ وهو بالنسبة إلى ستيبان ليس مجرد إقرار معياري، بل هو قول إمبريقي ـ يسمح بتحليل أربعة أنساق مختلفة، أو أربعة نماذج من العلمانية: «الانفصالية»، و«الديانة المؤسسة»، و«التكيف الإيجابي»، و«احترام الجميع، والتعاون الإيجابي والمسافة المحكومة». ويركز هذا الفصل أيضاً بتفصيل شديد على النسق الرابع، بناءً على مفهوم بهارغافا «المسافة المحكومة»، مع مراعاة ما توليه الحكومة من احترام في الفضاءين العام والخاص لكل الديانات الكبرى في الكيان السياسي ولمدى التعاون بين الأديان والدولة. يقول ستيبان إن الاهتمام بأنساق العلمانية في إندونيسيا والسنغال والهند كلها تناقض القول بأن المسلمين بطبعهم يقاومون العلمانية، وتشجع على إعادة النظر في افتراض ضرورة استبعاد الدين من أجندة الحوارات السياسية العامة؛ ففي السنغال، مثلاً، سهّلت «طقوس الاحترام» بين الدولة وجميع الأديان التعاون السياسي، حتى في مناطق حساسة تتعلق بانتهاكات حقوق الإنسان. وبما أن أنساق العلمانية مصوغة اجتماعياً وسياسياً، وليست نماذج معيارية ثابتة، يخلص إلى أن التنظير بشأن العلمانية يجب أن يراعي ظهور أنساق جديدة من العلاقة بين الدولة والمجتمع والدين، وأن تعيد صياغة نماذج للعلمانية في ضوئها.

يسعى بيتر كاتزنستاين (Peter Katzenstein)، مثل بهارغافا وستيبان، إلى تجاوز الافتراض بأن العلمانية مفهوم مفرد، وهو يسأل إذا كانت الدول والأنظمة الرأسمالية والأنظمة الديمقراطية هي ثلاثة مكونات أساسية للسياسات العلمانية ـ لا تعرف حالياً تعريفاً صحيحاً إلا بأنها صيغ متنوعة ومعقدة، فلمَ تصور العلمانية بخلاف ذلك؟ وعليه، ينتقد كاتزنستاين المنهجين الليبرالي والواقعي في دراسة العلاقات الدولية، فيقول بينما الليبرالية «بديهية لطيفة» عند كثير من الباحثين في العلاقات الدولية وتظل «مبدأ إيمانياً»، فإنها تصور التاريخ عملية غائية وترى العلمنة الاتجاه السائد المميز للتحديث، متغافلة عن الارتباط المستمر للدين بالسياسة العالمية. والواقعية الثقافية أقرب إلى الإقرار بأهمية الدين، مع ذلك، فإن ما تقدمه من «تحليل مبتور» لا يكفي لاستيعاب التعقد والتنوع والاختلاف الساكن في قلب

الحضارات والهويات الجمعية التي تنشأ في ظلها. وبديلاً لهذين المدخلين السائدين، وكأداة لفهم تداخل العلمانيات المتعددة في السياسة العالمية المعاصرة، يقترح كاتزنستاين مفهوم «الدول الحضارية». وينظر كاتزنستاين إلى الحضارات بوصفها «مناطق الهيبة» (Zones of prestige)، فيميز بين حضارات العصر المحوري وحضارة الحداثة، مع تعدد برامجها الثقافية ومؤسساتها المستمدة من تقاليد دينية مختلفة متجذرة فيها. ويقول إن في قلب حضارة العولمة تكمن إمكانية «القواسم الثقافية المشتركة» في العلاقات بين الدول الحضارية. كما ينشأ التجانس والتمايز من عمل قوى العولمة وتطبيق برامج ثقافية أساسها الدين، فإن هذه القوى تحدث تدخلات جزئية لكنها بالغة التأثير بين تقاليد علمانية ودينية مختلفة تتسم بها كل الدول الحضارية. ويرى كاتزنستاين أن هذه التداخلات تُنشِئ مساحة من أجل «كوكبية متعددة الأصوات»، تنشأ فيها مساحات مشتركة بين العلمانيات والديانات نتيجة عمليات متواصلة من التعاون والتكيف والتنسيق والصراع.

أما الفصل الذي كتبته إليزابيث شاكمان هيرد فيَصِل ما بين الكتابات في علم السياسة والكتابات المؤخرة عن العلمانية في عدد من المجالات العلمية الأخرى. تفحص الكاتبة فحصاً ناقداً ثنائية «العلماني/الديني» داخل مجال العلاقات الدولية المتخصصة فيه. وتشير هيرد إلى أن نقاط التمييز السائدة بين الديني والعلماني زرعت افتراضاً بأن الدين قد تمت خصخصته بنجاح، وعليه، لم يعد له علاقة بالسياسة الحديثة، ما أدى بباحثين رواد في العلاقات الدولية إلى أن يسيئوا فهم بعض أهم التطورات السياسية في الفترة المعاصرة أو يغفلوا عنها. وبينما يتمسك أغلب باحثي هذا المنحى بعلمانية لا تراجع نفسها تعميهم عن أهمية الأسئلة الدينية واللاعبين والمؤسسات والعمليات، فلا يكفي على الإطلاق أن نزيد الاهتمام بالدين، لأن مذهب «أضف ثم قلِّب» هذا لا يمس فئات التحليل الأساسية بحال. وربما إذا أعدنا النظر على نحو أكثر جدية وصرامة في المداخل التقليدية إلى العلاقات الدولية التي تفترض وجود تعارض صريح بين العلماني والديني، استطعنا تخفيف سطوة هذه الثنائية على الحياة السياسية والفكرية وفتحنا باب إمكانات جديدة للنظر في السياسة الدولية وممارستها. وترى هيرد أن عملية إعادة النظر هذه تستلزم «تعليق عدم التصديق» بخصوصية العلمانية ـ أي تستلزم

مراجعة فاحصة لاعتقاد مسلم به في قدرة العلمانية على التعميم على كل الناس، حتى لا يعد التعارض بين العلماني والديني أمراً راسخاً مستقراً كما هي الحال الآن، بل يعد متحولاً متطوراً ومراوغاً ـ أي تمييزاً في موضع تجاور مستمر عن طريق افتراضات مسبقة أنطولوجية مختلفة والتزامات معرفية. تعطي هيرد نموذجاً لمنهجها من خلال مناقشة العلاقة بين الولايات المتحدة وإيران وعرض لصعود حزب العدالة والتنمية في تركيا، وهما حالتان تناقشهما بعمق أكبر في كتابها **سياسات العلمانية في العلاقات الدولية**.

ينضم عالم الاجتماع مارك يورغينزماير (Mark Juergensmeyer) إلى هيرد في انتقاد التفريق بين الجوانب الدينية والعلمانية في الكيانات السياسية والسياسة في فصل كتبه عن المعالجات العلمانية والدينية للعنف. يسأل يورغينزماير لماذا ارتبطت اللغة والهوية الدينية بالتحديات المعاصرة للنظام الاجتماعي السائد؟ وهو يرى أن الإجابة تستمد من الكيفية التي استقبلت بها العلمانية والدين؛ فقد اندلعت الحركات الدينية العنيفة رداً على ما رأت أنها علمانية عدوانية. يتتبع يورغينزماير أصول «القومية العلمانية» وصعود الدولة العلمانية، فيدرس سعي السياسات العلمانية إلى محو الدين من الحياة العامة، ويناقش كيف أخذت العلمانية تواجه تحديات وأحياناً رفضاً صريحاً في الآونة الأخيرة من لاعبين يستخدمون اللغة والأيديولوجيات الدينية كشكل من أشكال النقد السياسي. ويوافق يورغينزماير توكفيل إذ يخلص إلى أن القومية العلمانية تعد غالباً «ديانة غريبة في حد ذاتها نُشرت في العالم بحماس كحماس المبشرين». وهو يرى أن أيديولوجية القومية العلمانية يمكن مقارنتها بالدين مقارنة مثمرة، فكلاهما «أيديولوجيتا نظام» وما يشير إليه جيرتز (Geertz) بعبارة «منظومات ثقافية». فإن كلاً من الدين ـ بمعناه الواسع ـ والعلمانية يشيران إلى حساسية أخلاقية تجاه النظام الاجتماعي. وبهذه الطريقة، يمكن رؤيتهما بوصفهما «طريقتين للحديث عن الشيء نفسه». مع ذلك فقد صار الدين يتخذ تعريفاً أضيق تقيده عقائد معينة وجماعات اعتراف، ومن ثم صار متعارضاً مع القيم الاجتماعية والالتزامات السياسية العلمانية. وهكذا، لم يكن الدين والعلمانية في صورهما المعاصرة من مخترعات الحداثة فقط، بل كانا أيضاً «تعبيرين عن الإيمان» متنافسين. وفي ضوء هذا، يمكن اعتبار بعث اللغة الدينية مقابل قوة سلطة الدولة رداً مفهوماً

على الانتشار الكوكبي الجديد الذي حققته القومية العلمانية. ويخلص يورغينزماير إلى أن فكرة الدين الحديثة صارت بناءً يحمل إمكانات ثورية مرتبطاً بحركات غالباً ما تكون متطرفة وعنيفة.

تتتبع عالمة السياسة سيسيليا لينتش (Cecelia Lynch) طريقة عمل فئتَي العلماني والديني في الشؤون الدولية في إنتاج افتراضات عن طبيعة المعتقدات والأفعال الدينية والعلمانية، فتدرس أنشطة القائمين على الأعمال الإنسانية المتدينين في سياق سياسات العلمانية الكوكبية. تستند لينتش إلى مقابلات شخصية مفصلة عميقة مع ناشطين في منظمات غير حكومية في الكاميرون وكينيا والأردن والضفة الغربية ونيويورك وجنيف وغيرها. وهي تسعى إلى تحدي الثنائية الاختزالية القائمة بين الديني والعلماني التي تسود العلاقات الدولية، وإلى توجيه التركيز إلى الطرق المتعددة التي تشكل بها البنى المكونة للديني والعلماني المبادئ الأخلاقية التي عبر عنها ناشطو الأعمال الإنسانية، وهي تولي أهمية لبناء الهويات الدينية والعلمانية وما يتيحها من أنماط الفعل في سياق خطابات السوق الموجه إلى تحقيق نتائج، وتضع الكفاءة على رأس الأولويات، وفي الوقت نفسه تعلي من شأن التقدم الليبرالي والإنجاز الملموس والمحاسبية و«النجاح»، وتهتم كذلك بتأثير ناشطي الأعمال الإنسانية على خطابات «الحرب على الإرهاب» التي تربط افتتاناً معاصراً بالناشطين الدينيين باهتمام حالي بأصول العنف السياسي، وتولي اهتمامها أيضاً إلى مختلف الممارسات التقليدية وعلاقاتها بخطابات العولمة المتعلقة بالعلم و«الديانات العالمية». ففي كل واحدة من هذه الحالات، تؤكد لينتش الطبيعة الدينامية للعلاقة بين العلماني والديني، وتقول إن خبرات الناشطين في الأعمال الإنسانية تشير إلى أماكن جديدة نبحث فيها عن زعزعة ثنائية الديني والعلماني. وسواء كان التركيز على انتقال اهتمام نشاط الأعمال الإنسانية من الإيدز إلى الملاريا، أو على مناقشة التعريفات الذاتية للمسلمين «العلمانيين» المشاركين في نشر شبكات نبذ العنف، أو على استكشاف حدود مرنة بين الديانات «التقليدية» و«العالمية» في مجتمعات ما بعد الاستعمار، تتفق لينتش مع هيرد ويورغنزماير في الاهتمام بزعزعة ثنائية دينية علمانية صارمة، وفي هذا السياق تبرز بعضاً من الطرق الكثيرة التي تربك بها المشاركات السياسية المعاصرة للناشطين الإنسانيين المتدينين هذه الثنائية.

يشتبك الفصلان التاليان مع كتاب تشارلز تايلور **عصر علماني** بغرض رسم خارطة تضاريس التحولات السياسية والدينية المعاصرة داخل سياق التحولات التاريخية الكاسحة واسعة النطاق نحو العلمانية التي يرسم خريطتها كتاب تايلور. يعود المؤرخ سكوت أبلبي إلى «مشروع الأصولية» ويتأمله نقدياً، وكذلك المبادرة البحثية واسعة النطاق التي شارك في إدارتها مع مارتن مارتي (Martin Marty). يسأل أبلبي هل «الأصولية» مجرد مصطلح مهترئ، شكّله خصوم متحمسون أو فتّاكون يستهدفون مجموعات دينية ضالعة في العمل السياسي، أم إن لهذا التصنيف فائدة تحليلية مثمرة؟ ومع إقراره بأن المصطلح أسيء استخدامه على نحو واسع وبإصرار، فإن أبلبي يدافع عن مفهوم مراجَع للأصولية بوصفها نمطاً دينياً يتميز بشيئين: الاستحواذ المقصود على العناصر المكونة للعلماني، ومعاداة أشكال العلمانية السائدة. وعليه، فهو يقول إن أفضل طريقة لفهم الأصوليين هي أنهم محاصرون بين الاندماج المتزايد في المؤسسات والممارسات والعمليات الخاصة بالحداثة العلمانية من جانب، ورد فعل قتالي انفعالي شمولي/استبدادي على العلمانية «الغربية المسممة» من جانب آخر. ولأن الأصولية تحكمها التطلعات والرؤية الألفية، فإنها تشير إلى منطق ديني محدد يشتبك نقدياً مع علمانيات حاكمة، فترفض بعض أشكالها وتسعى إلى تحويل أخرى. وعليه، فمن التبسيط المخل أن نعد الديانة الأصولية «مناهضة للعلمانية» وحسب، بل هي شكل ديني قوي يقبل التعددية الداخلية والتعقيد، وتوجه نحو التجاوز والسياسة العملية التي تواصل التفاوض وإعادة التفاوض بشأن العلاقة بين الديني والعلماني. وبينما يشترك الأصوليون مع غيرهم من المواطنين في ظل الحداثة العلمانية في «الإطار الحلولي» الذي يعرف العلمانية المعاصرة ويشكلها، فإنهم يدفعون ذلك الإطار في اتجاه الانفتاح إلى شيء يتجاوزه، وفي الوقت نفسه يؤكدون «الآخرية المتطرفة» للمتجاوز ويسعون إلى تطويع العالم ليوافق إرادة المقدس داخل حدود الزمن العلماني. وهكذا، كما يخلص أبلبي، فإنهم يمثلون «حالة متطرفة» للممكن والمستحيل في المواجهات الدينية المعاصرة مع العلمانية في عصرنا العلماني.

يستند عالم الاجتماع ريتشارد مادسن (Richard Madson)، مثله مثل أبلبي، على قراءةٍ لكتاب **عصر علماني**، فيشير إلى أن إطار تايلور التحليلي

لفهم العلمانية الحديثة ـ وهو صراحةً محدود بتحليل عالم شمال الأطلنطي ـ يمكن تفعيله على نحو مثمر لدراسة تطورات دينية وعلمانية معاصرة في شرق آسيا وجنوب شرقها. يركز مادسن على تحولات سياسية ودينية وقعت في الصين وإندونيسيا وتايوان عقب الحرب الباردة حتى يثبت أن الواجهة العلمانية الظاهرة للمؤسسات السياسية الآسيوية كثيراً ما وضعت قناعاً من «الروح الداخلية» للتدين. ويقول إن هذا التدين غالباً لا يكون إيماناً شخصياً، بل طقساً جمعياً وديناً «مدمجاً» اجتماعياً، أي شكلاً من الممارسة المحلية تزداد ارتباطاً بأشكال وقوى كوكبية وتتحول بسببها. وفي مواجهة مساعي الحكومة لقمع الممارسات الدينية واستمالة الزعماء الدينيين أو عزل المجتمعات الدينية، ظهر فيضان من الممارسات الدينية الآسيوية الجديدة، بما في ذلك توليفة من الصيغ الثقافية المهجنة والهويات الدينية. وقد اتخذت هذه الممارسات شكلاً مختلفاً في كل سياق من السياقات الثلاثة المختلفة التي درسها مادسن. ففي الصين، حيث سعت الدولة إلى قمع الدين، أرست إصلاحات دينغ شياوبينغ الأساس لصور محدّثة من تعددية الآلهة القديمة ولانفتاح جديد على حركات دينية ترشدها رؤى تتجاوز المحلي، بما في ذلك مثلاً انتشار ممارسات مثل «تشي غونغ»(*)، وقد وصمت الدولة أشكالاً منها بأنها دين «باطل». وفي إندونيسيا، حيث سعت الدولة إلى استقطاب الدين حيث ارتبطت الالتزامات الدينية ارتباطاً عميقاً بانتماءات عرقية وإقليمية، برزت أشكال جديدة من التدين، نتيجة تأثير حركات عالمية أوسع، بما في ذلك أشكال توحيدية ومهجنة تسعى إلى إنتاج «مواطنين عالميين» متدينين. وفي تايوان، حيث اتبعت الدولة مزيجاً من القمع والاستمالة ثم انتقلت إلى نموذج ليبرالي من التسامح، ظهرت أيضاً حركات دينية تحديثية، تشمل تيارات بوذية «مندمجة اجتماعياً».

يأخذ عالم الإنسان بيتر فان دير فير (Peter van der Ver) أيضاً حالة الصين ويقارن تاريخ العلمانية الصينية بنظيره الهندي، ويشير إلى أن الاهتمام بالعلمنة كعملية تاريخية ينبغي أن يدعمه اهتمام بالعلمانيات كمشروعات تاريخية. يسعى فان دير فير إلى إظهار المشكلات التي حاولت هذه

(*) تدريبات طاقة صينية قوية للصحة واللياقة البدنية (المترجم).

المشروعات حلها في كل من الصين والهند، ويبرز العناصر الأيديولوجية، بل الدينية في المشروعات العلمانية في كل سياق، كما يبرز العنف الذي صاحب تدخلاتها. وهو يقول إن العلمانيتين الصينية والهندية كانتا مشروعين تحرريين، وكانتا بطبيعتيهما عنيفتين؛ فبينما سعت الطوباوية الألفية السحرية الصينية إلى محو أشكال معينة من الدين بالعنف، سعت العلمانية في الهند إلى اجتثاث ما بين الجماعات الدينية من عنف وتعزيز التعايش السلمي والمساواة بين الديانات عن طريق نشر فكرة دولة محايدة. وفي الوقت نفسه، يؤكد فان دير فير على مركزية دور الإمبريالية في تشكيل صيغ العلمانية في الصين والهند، وهو يرى أن المواجهة الإمبريالية كانت شديدة التأثير في السياقين، لكن شكل تأثيرها اختلف اختلافاً جوهرياً في كل حالة؛ ففي الهند، حيث صار الدين أساس مقاومة الدولة الكولونيالية، سعت الدولة إلى التزام حيادية علمانية تجاه الدين، وتمركز النقاش حول إصلاح التقاليد الهندية وليس محاولة تدميرها؛ أما في الصين، فقد اتخذ الإصلاحيون موقفاً معادياً للدين أشد عنفاً، فدعوا، على سبيل المثال، إلى تدمير المعابد. ولكن العلمانية، في أيٍّ من السياقين، ليست مجرد مشروع معادٍ للدين، على الرغم من وجود عناصر معادية للدين في الحالتين. سعى المشروعان العلمانيان في الصين والهند إلى تحويل الديانات إلى منابع أخلاقية للمواطنة والانتماء الوطني، ولذلك لم تطالب بمحو الدين بل محاولة تحديثه.

في الفصل الأخير من الكتاب، يتناول باحث العلمانية الشهير طلال أسد قضية الإساءة إلى المقدس وحرية التعبير، وهو يعالج مزاعم الإساءة من خلال طيف من المشكلات الأخلاقية والسياسية والجمالية، تبلورت في صورة فكرة حرية التعبير. يركز أسد على المجادلات المعاصرة بشأن ادعاءات الإساءة إلى المقدسات الإسلامية، وما توحي به فيما يتصل بشكل العلمانية الليبرالية ومثال الإنسان الحر بها، وهو يقول إن الحرية الليبرالية العلمانية تعد شكلاً من ملكية الذات، أي شكلاً أصيلاً فردياً من الملكية الجسدية المتجذرة في الجسم الحي. وللذات العلمانية المالكة لنفسها نظرياً القدرة على الاختيار الحر لما تفعله، وإعلان هذه الحرية. لكن المجتمعات العلمانية الحديثة تفرض قيوداً قانونية على حرية التعبير. ويقول أسد إن المقاومة العلمانية القوية لتُهم الإساءة لا يمكن أن تكون مستمدة من القيود،

بل من اللغة الدينية اللاهوتية المستخدمة في صياغة هذه القيود، لأن اللاهوت يدعو إلى الاعتماد على القوة المتجاوزة، بينما رفضت العلمانية هذه القوة باسم مفهومها الخاص ـ الأيديولوجي للحرية الإنسانية. وليست فكرة أن التعبير ملك شخصي للذات الليبرالية هي فقط الفكرة المحورية لهذا المفهوم العلماني للحرية؛ بل هناك التمييز الضروري بين الإكراه والإغواء. ويلقى الإكراه تقديراً إيجابياً بوصفه إحدى علامات الحرية. مع ذلك، يمكن اعتبار الإغواء أيضاً شكلاً من أشكال الإكراه، إذا أوّلناه، كما يقول أسد، بوصفه «الدينامية القائمة بين الإكراه الداخلي والقسر الخارجي، بين الرغبة والسلطة». وبعد مناقشة جماليات الإغواء في العنف الحديث، يختم أسد بسلسلة من الأسئلة، فيسأل: «لماذا يصدم العدوان باسم الإله الحساسيات الليبرالية العلمانية، في حين لا يصدمها فن القتل باسم الدولة العلمانية والديمقراطية؟».

(١)
الحياة العلمانية الغربية

تشارلز تايلور

- ١ -

نعيش في عالم تنتشر فيه الأفكار والمؤسسات والأساليب الفنية وأنماط الإنتاج والمعيشة بين مجتمعات وحضارات تختلف اختلافاً كبيراً في جذورها التاريخية وأشكالها التقليدية، فقد انتقلت الديمقراطية البرلمانية من إنكلترا إلى الهند ودول أخرى. وبالمثل، انتشر العصيان المدني السلمي من أصوله في النضال من أجل استقلال الهند إلى دول كثيرة أخرى، ومنها الولايات المتحدة مع مارتن لوثر كنغ الابن (Martin Luther King Jr.) وحركة الحقوق المدنية، ومانيلا في عام ١٩٨٣، والثورة المخملية والبرتقالية في عصرنا.

لكن هذه الأفكار وأشكال الممارسة لا تنتقل من مكان إلى آخر كأنها أحجار صماء، بل تتعدّل ويعاد تأويلها وتكتسب معانيَ جديدة في كل تحول. ويمكن أن يؤدي هذا إلى ارتباك شديد عندما نحاول أن نتتبع هذه التحولات ونفهمها. ويقع أحد أشكال الارتباك عندما نأخذ إحدى الكلمات بجدية مبالغ فيها، فربما كان الاسم واحداً، لكن الواقع يكون غالباً مختلفاً.

ويتضح هذا في حالة كلمة «علماني»، فإننا نتصور أن «العلمنة» عملية واحدة يمكن أن تحدث في أي مكان (وطبقاً للبعض فإنها تحدث **حالياً** في كل مكان)، كما أننا نتصور أن الأنظمة العلمانية خيار صالح لأي دولة، سواء كانت تتبعها بالفعل أم لا. وبالتأكيد، تظهر هذه **الكلمات** في كل

مكان، لكن هل تعني الشيء نفسه في كل موضع؟ ألا توجد اختلافات دقيقة يمكن أن تحل في مناقشات هذه الأمور وتفسدها؟

أعتقد أن هذه الاختلافات الدقيقة موجودة وأنها تسبب مشكلات في فهمنا. فإما نتعثر في تشابكات تعارض الأهداف، أو أن تؤدي بنا معرفة ناقصة باختلافات مهمة إلى استخلاص نتائج واسعة الأثر وتبعد كثيراً عن الوقائع التي نسعى إلى وصفها. وهذه هي الحال مثلاً عندما يقول الناس: بما أن «العلماني» فئة قديمة داخل الثقافة المسيحية، وبما أن هذه الفئة يبدو أنها غير موجودة في الإسلام، **إذاً** لا تستطيع المجتمعات الإسلامية أن تتخذ أنظمة علمانية. ولا شك أنها لن تكون مثل الأنظمة الموجودة في العالم المسيحي، لكن الفكرة نفسها يمكن أن تتجاوز الحدود بطريقة مبتكرة خلّاقة ولا تتقيد بمنطقة معينة.

ولننظر إلى بعض ملامح «العلماني» كفئة تطورت داخل العالم المسيحي اللاتيني. أولاً، كان أحد طرفَي ثنائية، فإن ارتباط العلماني «بالقرن» أو «العصر» ضرورياً ـ وهو الزمن الدنيوي ـ وكان ذلك يقابل الزمن الأبدي أو المقدس[1]؛ فبعض الأزمان والأماكن والأشخاص والمؤسسات والأفعال كانت تعد أوثق صلة بالمقدس أو الزمن العلوي، وبعضها يعد متعلقاً بالزمن الدنيوي فقط. ولهذا، يمكن تقرير التمييز نفسه باستخدام ثنائية «الروحي/الزمني» (فالدولة مثلاً هي بمثابة «الذراع الزمني» للكنيسة). وعليه، فإن كهنة الأبرشيات العاديين «علمانيون» لأنهم يعملون في «القرن/العصر»، مقابل من يعملون في المؤسسات الرهبانية ـ الكهنة «النظاميون» ـ الذين يلتزمون بقواعد طبقتهم.

ومن ثم لكلمة «العلمنة» معنى يعود إلى أعقاب حركة الإصلاح الديني. وبهذا المعنى فهي تشير تحديداً إلى حينٍ تحولت فيه وظائف ممتلكات ومؤسسات من سيطرة الكنيسة إلى سيطرة العوام.

اتُّخذت هذه الخطوات أصلاً داخل نظام كانت هذه الثنائية المهيمنة تحافظ عليه، انتقلت الأمور من موضع إلى آخر داخل منظومة مواضع قائمة. هذا التصور «للعلماني» لا يزال حاضراً، ويمكن أن يجعل العلمنة شيئاً غير

---

(١) انظر مناقشة الزمن الدنيوي والزمن المقدس، في:
Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 54-61.

صاخبٍ نسبياً، أي مجرد إعادة ترتيب الأثاث في مكان تظل ملامحه الأساسيةً بلا تغيير.

أما من بعد القرن السابع عشر، فقد ظهرت تدريجياً إمكانية جديدة أو مفهوم للحياة الاجتماعية لا يوجد فيه إلا «العلماني». ولأن «العلماني» كان في الأصل يشير إلى الزمن الدنيوي أو العادي، مقابلاً للأزمنة العليا، كان المطلوب فهم الزمن الدنيوي دونما إشارة إلى الأزمنة العليا. وظلت الكلمة تستخدم، لكن معناها تغير تغيراً عميقاً، لأن الكلمة المقابلة لها تغيرت تغيراً جوهرياً. لم يعد النقيض بعداً زمنياً آخر، تجد فيه المؤسسات «الروحية» موضعها المخصص، بل إن العلماني بمعناه الجديد، المعارض لأي زعم يطلق باسم شيء متجاوز هذا العالم واهتماماته. ومن فضل القول إن من تخيلوا العالم «العلماني» بهذا المعنى رأوا أن هذه المزاعم لا أساس لها ولا يمكن التسامح معها، لو لم تقف في وجه مصالح القوى الدنيوية وصالح الإنسان.

ظل أناس كثيرون محتفظين بإيمانهم بالمتجاوز، فلم يكن بد من استمرار الكنائس في الاحتفاظ بمكان في النظام الاجتماعي. وربما كانت ضرورية ولازمة على نحو خاص بها لكل المجتمع، لكن هذا العمل لم يفهم إلا في إطار أهداف «دنيوية» خالصة (السلام والتنمية والنمو والازدهار، إلخ. . .).

اقتضت هذه النقلة تحولين مهمين: أولاً، جاءت بمفهوم جديد للنظام السياسي والاجتماعي الصالح، لا يرتبط بالأخلاق التقليدية للحياة الصالحة أو مفهوم الكمال المسيحي (القديسية). كانت هذه هي الفكرة الجديدة بعد ـ الجروشية Post-Grotian(*) عن مجتمع يتكون من الأفراد وبهم، بغرض الوفاء بحاجاتهم إلى الأمن وأسباب الحياة. ومعيار المجتمع الصالح من هذا المنظور، وهو المنفعة المتبادلة، لم يكن دنيوياً صرفاً وحسب، بل غير مهتم بالفضيلة بالمعنى التقليدي.

أما تبلور معيار «أرضي» فقد حدث داخل تمييز أوسع، التمييز الذي يفرق بين «هذا العالم» أو الحلولي، وبين المتجاوز. وهذا التمييز الواضح نفسه نتاج تطور العالم المسيحي اللاتيني، وصار جزءاً من طريقتنا في رؤية

(*) نسبة إلى هوغو غروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥)، وهو رجل قانون هولندي وضع أسس القانون الدولي على أساس القانون الطبيعي (المترجم).

الأشياء في الغرب، ونحن ننزع إلى تطبيقها على العالم بأسره، على الرغم من أن هذا التمييز الصارم السريع لم يوجد قط في أي ثقافة إنسانية في التاريخ، أما الشيء الموجود عالمياً بالفعل فهو نوع من التمييز بين عوالم وكائنات عليا (أرواح)، وعالم الحياة اليومية الذي نراه حولنا كل يوم، لكن ليس من المعتاد تصنيفهما إلى عالمين منفصلين، بحيث يعد العالم الأدنى نظاماً مفهوماً بأدوات من داخله فقط؛ بل إن المستويات تتداخل، ولا يمكن فهم الدنيا دون الرجوع إلى العليا. ولنأخذ مثالاً من مجال الفلسفة، إذ يرى أفلاطون استحالة فهم الوجود وتطور الأشياء حولنا إلا بالرجوع إلى ما يقابلها من «أفكار»، وهي توجد في عالم خارج الزمن. وإن الفصل الصريح بين نظام حلولي ونظام متجاوز هو من ابتكار العالم المسيحي اللاتيني (خيراً كان أم شراً).

وعلى هذا الفصل يقوم الفهم الجديد الذي أصفه والذي يؤكد بالفعل أن الوجود الأدنى أو الحلولي أو العلماني هو وحده الموجود وأن الأعلى أو المتجاوز اختراع بشري. ولا شك أن المبادرة إلى اختراع تمييز واضح بين هذين المستويين هي ما مهد الأرض «لإعلان استقلال» الحلولي.

في أول الأمر، كان الاستقلال الذي أعلنه الحلولي محدوداً وجزئياً؛ ففي صيغة «الربوبية الطبيعية» التي انتشرت في القرن الثامن عشر، كان الرب يعد مبدع النظام الحلولي، ولأنه الخالق، فإن النظام الطبيعي هو دليل وجوده، ولأن نظام تبادل المنفعة الإنساني المعروف من تصميمه وبرعايته فنحن نتبع إرادته في بنائه. ومازال يتأكد أنه يدعم قانونه بالثواب والعقاب في الحياة الآخرة.

ومن ثم، فإن وجود نوع من الدين، أو نوع من الورع، شرط لازم للنظام الصالح. وعليه أيضاً لا يستبعد لوك الكاثوليك فقط من دائرة التسامح، بل والملحدين أيضاً. وهذه هي العلاقة الإيجابية بين الرب والنظام الصالح. لكنّ للدين أيضاً آثاراً سلبية؛ فقد تنافس السلطة الدينية الحكام العلمانيين، وقد تطلب من المؤمنين أشياء تتجاوز مطالب النظام الصالح أو تعارضه، وقد ترفع ادعاءات غير عقلانية؛ لذلك ينبغي تطهير المجتمع من «الخرافة» و«التعصب» و«الحمية».

تنتمي محاولات حكّام القرن الثامن عشر المستنيرين، مثل فريدريك الكبير وجوزيف الثاني، «عقلنة» المؤسسات الدينية - أي عملياً معاملة الكنيسة باعتبارها أحد أقسام الدولة - إلى هذه المرحلة المبكرة من العلمنة في الغرب. وهذا ما حدث في تأسيس الجمهورية الأمريكية، ولو بطريقة مختلفة. لكن أول تأكيد لا لبس فيه بأن العلماني يكفي وحده جاء مع المراحل المتطرفة في الثورة الفرنسية.

عاد التوكيد الصارم على الحياة العلمانية في الجمهورية الثالثة التي قامت علمانيتها على أفكار الكفاية الذاتية للعلماني واستبعاد الدين. ويوضح مارسيل جوشيه (Marcel Gauchet) كيف مهد رينوفيير (Renouvier) الأرض لنظرة متطرفي الجمهورية الثالثة في معركتهم ضد الكنيسة. فالدولة لا بد أن تكون «أخلاقية وتعليمية» *moral et enseignant* ولا بد أن «تحمل أعباء الناس، وكذلك أي كنيسة أو مجتمع ولكن بصورة أشمل»، والأخلاق هي المعيار الأساسي. وحتى تتجنب الدولة الخضوع للكنيسة لا بد أن يكون لها «أخلاق مستقلة عن كل الأديان» ويجب أن تتمتع «بالتفوق الأخلاقي» *"suprématie morale"* في علاقتها بكل الأديان. والحرية أساس هذه الأخلاق. وحتى تصمد أمام الدين، لا بد للأخلاق التي تمنح الدولة الشرعية أن تقوم على شيء يتجاوز المنفعة أو الشعور، ولا بد أن يكون لها «لاهوت عقلاني» كالذي عند كانط[٢].

ومن فضل القول إن هذه الروح تواصل المضي في فرنسا المعاصرة، كما نرى في الجدال الدائر حول حظر الحجاب الإسلامي. فما زال الحرص قائماً على أن تكون الفضاءات العامة التي يتلاقى فيها المواطنون خالية من أي إشارة دينية.

وهكذا، فإن تاريخ مصطلح «علماني» في الغرب معقد ملتبس؛ فقد بدأ طرفاً في ثنائية تميز بين بعدين في الوجود، فتعرفهما بنوع من الزمن الأساسي لكل منهما. لكن منذ تأسيس هذا الفصل الواضح بين الحلولي والمتجاوز، تظهر ثنائية أخرى، يشير فيها «العلماني» إلى ما يتعلق بفضاء حلولي مكتفٍ بذاته في مقابل العالم المتجاوز (غالباً ما يعرف بأنه «ديني»)، ويمكن أن

---

(٢) Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 47-50.

تتعرض هذه الثنائية إلى تحول أبعد، عن طريق إنكار وجود المستوى المتجاوز، فتنشأ ثنائية يشير مصطلح فيها إلى الحقيقي (العلماني) ويشير الآخر إلى الشيء المختلق (الديني)، أو يشير «العلماني» إلى المؤسسات التي نحتاجها في «هذا العالم» و«الديني» أو «السماوي» يشير إلى الكماليات الاختيارية، التي غالباً ما تربك مسار هذه الحياة الدنيوية.

من خلال هذا التحول المزدوج، حدث تحول عميق لهذه الثنائية نفسها؛ ففي الحالة الأولى، كلا الجانبين بعد حقيقي لا غنى للمجتمع والحياة عنه. وهكذا، فهذه الثنائية «داخلية»، بمعنى أن كل مصطلح لا يوجد دون الآخر، مثل اليمين والشمال وفوق وتحت. بعد هذه التحولات تصير الثنائية «خارجية»، فالعلماني والديني متعارضان كالحق والباطل أو الضروري والزائد. وفي حالات كثيرة، يصير هدف السياسة أن تحظر أحدهما وتحافظ على الآخر.

تُحدث أنماط العلمانية بعد الربوبية الطبيعية تحولاً للنسق الربوبي الطبيعي المعروض آنفاً؛ ففي المنظور اليعقوبي الدومنيكاني، المصمم الآن هو الطبيعة، وهكذا فإن «الورع» المطلوب أيديولوجية إنسانية قائمة على الطبيعي. أما غير المقبول فهو أي شكل من الديانة «العامة». ولابد أن يلحق الإيمان بالفضاء الخاص، وتبعاً لهذه النظرة يلزم وجود أخلاق مستقلة متماسكة، أخلاق اجتماعية مكتفية بذاتها دون مرجعية متجاوزة. ويشجع هذا المطلب فكرة وجود «العقل وحده»، أي العقل دون سند من مسلمات «خارجية» مستمدة من الوحي أو أي مصدر متجاوز، كما يفترض. وتعاود صور من هذه الأقوال الظهور في المناقشات المعاصرة للعلمانية في الغرب[٣].

ساعد نموذج الربوبية الطبيعية على تعريف الدين «الصالح» و«المقبول» في قدر كبير من النقاش الغربي في القرون القليلة الماضية. فالدين الصالح أو المناسب هو مجموعة من المعتقدات في الإله أو قوة متجاوزة أخرى

(٣) ناقشت هذا بتفصيل أكبر في:
Charles Taylor, "Die Blosse Vernunft," in: Charles Taylor, *Dilemmas and Connections* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), pp. 326-346.

تستتبع أخلاقاً مقبولة أو في صيغ أخرى «عقلانية»، وهي خالية من أي عناصر لا تسهم في هذه الأخلاق، ومن ثم فهي خالية من «الخرافة»، كما أنها بالضرورة تنافي «التعصب» و«الحمية»، لأنهما بطبيعتهما ينطويان على تحدٍّ من السلطة الدينية لما يثبت «العقل وحده» أنه النظام المناسب للمجتمع[٤].

وهكذا يكون الدين عوناً للنظام الاجتماعي عن طريق زرع هذه المبادئ، لكنه يجب أن يتجنب التحول إلى خطر على هذا النظام عن طريق تمثيل تحدٍّ له. وعليه، فإن لوك مستعد للتسامح مع الرؤى الدينية، لكنه يستثني الملحدين من هذه المعاملة الطيبة (لأن عدم إيمانهم بالآخرة يقوض استعدادهم للوفاء بعهودهم واحترام النظام الصالح)، وكذلك الكاثوليك (الذين لا يسعهم إلا تحدي النظام القائم).

يحدث الأثر الأساسي للدين الصالح في الحالتين، الإيجابية والسلبية، في النظام الداخلي؛ فهو من ناحية، يولد الدافعية الأخلاقية الصحيحة، ومن ناحية أخرى، يظل داخل حدود عقل الفرد وروحه فيبتعد عن تحدي النظام الخارجي. وهكذا يمكن أن يصير عنصراً أساسياً في هذه الديانة «العقلانية» إذا ساعدت في الاحتفاء بالنظام العام أو استثارة الدافعية الأخلاقية الداخلية.

في نهاية الأمر، لابد أن ينتقل هذا الحشد من المصطلحات إلى أماكن أخرى، بما فيها «العلماني» و«الديني» وما يتبعهما من التباس وافتراضات عميقة حول الفصل الواضح بين الحلولي والمتجاوز من جانب، والخاص والعام من جانب آخر. فلا عجب، إذاً، أن تسبب هذا الارتباك الشديد. ويصيب هذا الارتباك الغربيين أنفسهم بشأن تاريخهم؛ فأحد سبل فهم تطور العلمانية الغربية هو اعتبار فصل الكنيسة عن الدولة وإزاحة الدين ووضعه في فضاء «خاص»، بحيث يعجز عن التدخل في الحياة العامة، نتيجة تمييز أسبق بين العلماني (أو الزمني) والمقدس (أو الأبدي)؛ فالأول، بنظرة بأثر رجعي، هو الحل المرضي النهائي حيث يدفع بالدين إلى هامش الحياة السياسية.

(٤) لمناقشة أوسع لفكرة النظام الأخلاقي الحديثة، انظر:

Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).

لكن هذه المراحل ليست واضحة الحدود[٥]، لهذا غالباً يخلط العلمانيون الأمريكيون تماماً بين فصل الكنيسة عن الدولة وفصل الدين عن الدولة (أراد رولز (Rawls) مرة أن يحظر كل إشارة إلى حيثيات الآراء «الشاملة» للشعب ـ ومنها الآراء الدينية ـ من الخطاب العام). كما أن هذا الحشد كله يولد أحكاماً ذات مركزية عرقية لها آثار كارثية. فإذا كانت الخلفية الحاكمة لنظام علماني مُرضٍ هي الخلفية التاريخية ثلاثية المراحل الموصوفة سابقاً ـ أي تمييز الكنيسة والدولة، فصل الكنيسة عن الدولة، وأخيراً، إزاحة الدين إلى هامش الدولة والحياة العامة ـ فإن المجتمعات الإسلامية لا شك لن تستطيع ذلك أبداً.

ومثل ذلك، نسمع غالباً حكماً بأن المجتمع الإمبريالي الصيني كان بالفعل «علمانياً»، وفي ذلك تجاهل تام للدور الضخم الذي أداه الفصل بين الحلولي والمتجاوز في المفهوم الغربي، الذي لا نظير له في الصين التقليدية. يبين أشيس ناندي (Ashis Nandy) عند مناقشته المشكلات الناجمة عن تعدد استخدامات مصطلح «علماني» أن مظاهر الارتباك والخلط غالباً ما توجد في مقولات مماثلة عن الحالة الهندية (مثلاً، كان الإمبراطور أسوكا «علمانياً» أو أن الإمبراطور المغولي «أكبر» أنشأ شكلاً «علمانياً» من الحكم).

لكن هذا النوع من الأحكام (الخاطئة) يمكن أن يعكس أيضاً نوعاً من الحكمة. يميز ناندي بين مفهومين مختلفين تماماً يقوم عليهما النقاش الهندي؛ أولاً معنى المصطلح «العلمي ـ القومي» الذي تتماهى فيه العلمانية مع الحداثة، وثانياً، مجموعة من معاني «التكيف» المتجذرة في التقاليد المحلية. يحاول الأول تحرير الحياة من الدين، ويسعى الثاني إلى فتح مساحات لحوار متواصل بين التقاليد الدينية وبين الديني والعلماني[٦].

يمكن استخدام وصف حكم أكبر بأنه «علماني» استخداماً مثمراً ومبدعاً

---

(٥) وهكذا، غالباً ما يخلط العلمانيون الأمريكيون بين فصل الكنيسة عن الدولة وفصل الدين عن الدولة. على سبيل المثال، أراد رولز في مرحلة معينة أن يحظر من الخطاب العام كل إشارة إلى خلفيات «آراء الناس الشاملة» (ويشمل ذلك بالطبع الآراء الدينية).

(٦) Ashis Nandy, *Time Warps: Silent and Evasive Pasts in Indian Politics and Religion* (Piscataway, N.J.: Rutgers University Press, 2002), chap. 3, esp. pp. 68-69 and 80.

في إعادة تعريف المصطلح. وحالات إعادة التعريف هذه، بداية من المشكلات التي على المجتمعات المعاصرة حلها، غالباً ما تعد العلمانية محاولة لإيجاد أنماط عادية ومتجانسة من التعايش بين مجموعات دينية، وتتغاضى عن إيحاءات كلمة «علماني» كما تطورت عبر التاريخ الغربي. ويفسر هذا نشأة صيغ للتعايش بالمنفعة المتبادلة بين تقاليد دينية مختلفة كثيرة، ولم يحتكرها من شكلتهم الثنائية الغربية الحديثة، التي يزعم فيها العلماني أنه الواقع الوحيد[٧].

- ٢ -

ما العمل؟ هل نفكر في بداية جديدة بمصطلح آخر، أقل ارتباطاً بمسار حضاري معين؟ لكن هذا على الأرجح شيء طوباوي لا وجود له؛ فكلمة «علماني» حاضرة بشكل عميق في كل أنواع النقاش التاريخي والمعياري، فلا سبيل إلى استبعادها.

لا شك أننا نحتاج إلى قدر كبير من الدرس المتعمق لسياقات غير غربية تساعدنا في هذا الشأن، ولا أجد نفسي مؤهلاً لإضافة إسهامات أخرى مفيدة. لكن ربما يفيدنا أن نقدم عرضاً أشد تفصيلاً للمسار الغربي حتى نفقد أي قدر مازال باقياً من إغراء رؤية هذا المسار طريقاً عالمياً سلكته كل الإنسانية، وحتى نكتسب نقاط خلاف لافتة بتواريخ حضارية أخرى. وهذا هو المشروع الذي بدأته منذ سنوات قليلة[٨]. وأخصص ما بقي من هذا

---

(٧) المصدر نفسه، ص٨٥. يستعين أمارتيا سن أيضاً بفكرة مماثلة عن حكم أكبر حتى يثبت أصول بعض أنماط العلمانية في التاريخ الهندي، انظر:

Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005).

ولمثال ممتاز لإعادة تعريف مبتكرة، انظر:

Rajeev Bhargava, "What Is Secularism For?," in: R. Bhargava, ed., *Secularism and its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 486-522, esp. pp. 493-494 and 520 for "principled distance".

انظر أيضاً:

Rajeev Bhargava, "The Distinctiveness of Indian Secularism," in: T. N. Srinavasan, ed., *The Future of Secularism* (Delhi: Oxford University Press, 2007), pp. 20-58, esp. pp. 39-41.

(٨) انظر:

Taylor, *A Secular Age*.

الفصل لتقديم عرض موجز للمسار الغربي، وتحديداً للدور المهم الذي أداه مفهوم الربوبية الطبيعية الذي ابتكرناه.

كان من أهم المسارات في القرون الستة أو السبعة الماضية في هذه الحضارة تزايد التوكيد على أن الدين التزام وإخلاص شخصي، في مقابل أشكال تتمركز حول طقس جماعي. ويمكن أن نرى ذلك في نمو دين مسيحي المركز في أوج القرون الوسطى. وكما يتضح في حركات وجمعيات ملتزمة دينياً مثل «إخوان الحياة المشتركة» في القرن الخامس عشر، وفي طبيعة المطالب التي تفرضها التراتبيات الكنسية وقادتها على أعضائها. ومثال مبكر على الحالة الأخيرة قرار مجلس لاتران Lateran عام ١٢١٥ الذي يطالب كل المؤمنين بأن يعترفوا أمام كاهن وأن يتطهروا من خطاياهم حتى يتلقوا المناولة مرة على الأقل في كل عام.

منذ تلك اللحظة يتواصل الضغط لاتخاذ شكل داخليٍّ من الدين وأكثر شخصية والتزاماً ـ من خلال نمط الكهان الذين يجمعون بين حياة الرهبنة والنشاط الديني خارجها، وغيرهم، من خلال الحركات الملتزمة دينياً المذكورة سابقاً ـ حتى بلغ الأمر مرحلة جديدة مع حركة الإصلاح الديني. كانت نقطة إعلان أن الخلاص يأتي من خلال الإيمان سبباً رئيساً في الحط من قيمة الطقوس والممارسات الخارجية، وأعلت من شأن الإيمان الداخلي بالمسيح مخلّصاً. لم يكن الأمر فقط نفي أي أثر للطقوس الخارجية، بل في أنها تؤدي إلى افتراض أننا نستطيع أن نتحكم بالرب. نزعت حركة الإصلاح الديني أيضاً إلى نزع الشرعية عن التمييز بين المؤمنين الملتزمين تماماً ومن هم أقل التزاماً. وخلافاً للنظرة إلى الكنيسة باعتبارها مكاناً يعمل فيه الناس «بسرعات» مختلفة كثيرة و«صفوة» دينية، حسب مصطلح ماكس فيبر من جانب، وممارسون عاديون غير دائمين من جانب آخر، فقد كان المسيحيون جميعاً مطالبين بالالتزام الكامل.

لكن هذا الاتجاه نحو الشخص الملتزم الداخلي لم يوجد في الكنائس البروتستانتية فقط؛ فهناك تطور موازٍ في حركة الإصلاح الديني المضادة، مع انتشار حركات التزام ديني مختلفة ومحاولات تنظيم حياة العوام طبقاً لنماذج ممارسة متزايدة الصرامة. تم إعادة تشكيل الهيئة الكنسية ورفع مستوى

تدريبها، وكانوا مطالبين في المقابل بالوصول إلى رعاياهم ومطالبتهم بمستوى أعلى من الممارسة الشخصية. وهناك رقم يمثل هذه الحركة كاملة؛ ففي تاريخ فرنسا الكاثوليكية، كانت اللحظة التي بلغت فيها الممارسة الدينية ذروتها حوالي عام ١٨٨٠[٩]، قياساً على عدد حالات التعميد وقداسات عيد القيامة. وكان ذلك بعد فترة من حركة مناهضة الممارسة الكنسية التي صاحبت الثورة ومحاولاتها محو المسيحية، وبعد ظهور حركة واضحة نحو عدم الإيمان بين الطبقات المتعلمة. وعلى الرغم من هذه الخسارة الناشئة، جاءت ذروة الالتزام بالممارسة الدينية في هذه الفترة المتأخرة، لأنها جاءت في نهاية عملية تم فيها وعظ المؤمنين العاديين وتنظيمهم وأحياناً إكراههم على الدخول في أنساق من الممارسة تعكس التزاماً شخصياً عالياً.

ويغرينا القول بأنهم تعرضوا للضغط حتى «يأخذوا دينهم بجدية». وأخذ المرء دينه بجدية يعني أخذه على نحو شخصي، أي بالتزام وإخلاص أكبر من الداخل. وإن مجرد المشاركة في طقوس خارجية ـ أي الطقوس التي لا تقتضي نوعاً من الانخراط الشخصي الذي تستتبعه مثل الاعتراف اللفظي، وما يتعلق به من فحص ذاتي وتعهدات الإصلاح ـ تفقد قيمتها في سياق هذا الفهم. لم يعد هذا جوهر الدين.

وعلى ذلك، فمن أبرز سمات المسيرة الغربية نحو العلمانية أنها متداخلة النسيج من البداية مع هذا النزوع نحو دين شخصي، وتتكرر الإشارة إلى هذا[١٠]. والصلات بين السمتين متعددة. ليس الأمر مجرد أن زوال الإيمان الديني والممارسة فرض درجة أكبر من التأمل والالتزام على من ظلوا على إيمانهم (ربما اتضح هذا أكثر في الآونة الأخيرة)، بل الأغلب أن النزوع نحو الدين الشخصي كان نفسه جزءاً من دافعية نحو جوانب مختلفة في العلمنة. كانت تلك الدافعية، على سبيل المثال، هي التي أسهمت بقوة في زوال سحر عالم الأرواح والقوى العليا التي عاش فيها أسلافنا. قمعت

---

(٩) انظر:

Robert Tombs, *France: 1814-1914* (London: Longman, 1996), p. 135.

(١٠) انظر:

John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian (1600-1800)," in: John McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 277-278.

حركة الإصلاح وحركة الإصلاح المضادة ممارسات السحر ثم جوانب طقوس الأسرار الكنسية في المسيحية التقليدية التي بدأت تعد مرتبطة بالسحر (عند اتباع كالفن Calvin، حتى إن هذا شمل القداس). ولاحقاً، في بداية الجمهورية الأمريكية، حدث الفصل بين الكنيسة والدولة، بالأساس لخلق مساحة للدين الشخصي وتفادي تلوثه، بعد أن تلقى دفعة أقوى عن طريق «الصحوة الكبرى».

لنا أن نميز مسارين مرتبطين هنا: أحدهما نحو الالتزام الشخصي، والآخر نحو قمع ما صار يعد عناصر «سحرية» في الدين، أي ممارسات تفترض وجود أرواح داخل الكون خيّرة أو شريرة **وقوى** عليا ساكنة في الأشياء (كالأطلال مثلاً) وتعتمد عليها. وأود أن **أستخدم** كلمة «إزالة السحر» لأشير إلى حركة القمع هذه، وهذا معنى أضيق مما تحمله الكلمة من معانٍ، لأنها كثيراً ما تُستخدم بالترادف مع إزاحة الدين، لكن استخدامي لها له مرجعية في مصطلح ماكس فيبر الأصلي وهو **Entzuberung** «التخلص من الوهم/السحر».

يمكن أن يتفق الجميع على أن أحد الاختلافات الكبيرة بيننا وبين أسلافنا منذ ٥٠٠ عام هو أنهم عاشوا في عالم «مسحور» لا نعيش فيه. وقد نفسر هذا بأننا «فقدنا» عدداً من المعتقدات والممارسات التي جعلت هذا العالم ممكناً. ولقد صرنا محدثين بالأساس عندما تحررنا من «الخرافة» وصارت نظرتنا إلى العالم أقرب إلى العلم والتكنولوجيا. لكنني أريد أن أؤكد شيئاً مختلفاً، كان العالم «المسحور» عالماً تؤدي فيه الأرواح والقوى بمعانيها دوراً كبيراً (مثل القوى التي تسْكن جرعات وصفات الحب أو الأطلال). لكن الأهم من ذلك أن العالم المسحور كان عالماً تستطيع فيه هذه القوى أن تشكل حياتنا، نفسياً وبدنياً. وإن أحد الاختلافات الكبيرة بيننا وبين أسلافنا هو أننا نعيش بقدر أوضح من الشعور بالحدود بين الذات والآخر، أي إننا ذوات «محمية». **نحن** تغيرنا، وأحياناً يصعب علينا أن نشعر بالفزع على النحو الذي كانوا يعرفونه، بل إننا ننزع إلى استدعاء الأشياء الغريبة المريبة التي كانوا يخافونها بشعور قوي بالمتعة، كما في مشاهدة أفلام السحرة والساحرات. لم يكن أسلافنا ليفهموا ذلك على الإطلاق.

وهنا يمكن أن نرى الفرق بين قصص الطرح وقصص تتجاوز الطرح إلى إعادة الإنشاء[11]؛ ففي قصص الطرح لا يجوز وجود خسارة معرفية في الانتقال من السحر إلى زوال السحر، لأننا طرحنا عن أنفسنا معتقدات فاسدة ومخاوف لا أساس لها وأشياء متخيلة. أما من وجهة نظري فإن عملية زوال السحر تنطوي على تغير في الحساسية، إذ ينفتح المرء على أشياء مختلفة، مع ذلك يفقد الإنسان طريقة مهمة اعتاد الناس أن يخبروا بها العالم.

هذا الشعور بالفقدان وراء محاولات كثيرة في زماننا «لإعادة السحر إلى العالم». وكثيراً ما يطرح هذا الهدف، لكن ينبغي الانتباه إلى أن ما سيُجنى ليس هو ما «فُقد»[12]. يتحدث الناس عن طرق أخرى لاستعادة نظير للحساسية الأصلية، سواء بمعنى القوة التي تسري في الطبيعة في قصائد هولدرلين (Holderlin) أو ووردزورث (Wordsworth)، أو من خلال التواصل مع أرواح الموتى.

إن استخدامي مصطلح زوال السحر هو ترجمة لمصطلح ماكس فيبر Entzuberung، وجوهره مفهوم «zauber» أو «السحر»؛ فقد بنى المحدثون مفهومهم عن السحر، إلى حدٍّ ما، منذ عملية زوال السحر ومن خلالها. تمت هذه العملية في أول الأمر تحت رعاية المسيحية بعد حركة الإصلاح، وكانت الممارسات المدانة جميعاً تتضمن استخدام قوى روحية ضد علاقتنا بالرب أو على الأقل بمنأى عنه. وكانت أسوأ الأمثلة أشياء مثل ترتيل قداس أسود للموتى لتقتل عدوك أو تستخدم خبز القربان المقدس كتعويذة حب. أما في صور الإصلاح الديني العاجلة، فكان الفاصل بين السحر الأبيض والأسود يختفي في كثير من الأحيان، وكانت كل صور اللجوء إلى قوى مستقلة عن الرب تعد جرائم. وتشكلت فئة «السحر» من خلال هذا الحظر، وانتقل هذا التمييز إلى أنثروبولوجيا ما بعد حركة التنوير، كما في تمييز

(١١) تشير «قصة الطرح» إلى فكرة حتمية بتر الدين من العالم الحديث، إذ يحرر الناس أنفسهم من أنظمة اعتقاد قبل علمية أو قبل عقلانية. انظر:

Taylor, *A Secular Age*, pp. 26-29 et passim.

(١٢) انظر على سبيل المثال:

Akeel Bilgrami, "When Was Disenchantment?," in: Craig Calhoun, Jonathan Van Antwerpen, and Michael Warner, eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

فريزر Frazer بين «السحر» و«الدين»[١٣].

أحدثت عملية زوال السحر تحولاً في داخلنا، يمكن اعتباره فقدان حساسية معينة، وهذا بالفعل شكل من الإفقار (مقابل التخلي البسيط عن المشاعر غير العقلانية). وقد جرت محاولات متعددة «لإعادة السحر» إلى العالم، أو على الأقل الحث عليه أو الدعوة إليه. ولنذكر نوفاليس و«الواقعية السحرية»، ولنذكر تصوير كَون نيوتن بأنه كون ميت، فَقَدَ ما كان به من حياة (كتاب شيلر **آلهة اليونان**).

لكن من الواضح أن شعر ووردزورث، أو نوفاليس، أو ريلكه، لا يمكن أن يقترب من خبرة الذات المنفتحة على الآخر الأصلية، فالخبرة التي تستدعيها أكثر هشاشة ومؤقتة غالباً، ومحل شك، كما أنها تعتمد على وجود (أنطولوجيا) مقوّض بدرجة كبيرة، ويجب أن تظل هكذا[١٤].

ولأننا نتاج المسار الأول ـ أي المسار المتوجّه نحو الشخصي والملتزم والداخلي ـ فإننا نجد صعوبة خاصة في فهم موضوع «السحر» أو الافتتان. ففي العالم المسيحي اللاتيني، كانت الحركة في هذا المسار تمنح ميزة للاعتقاد، مقابل الممارسة غير المتفكرة. ورث «العلمانيون» هذا التوكيد، وغالباً ما يدعون إلى «أخلاق الاعتقاد»[١٥]. لهذا، نحن ننزع إلى النظر إلى اختلافنا عن أسلافنا القدامى من باب الاختلاف في **المعتقدات**، لكن هذا ينطوي على شيء يسبب حيرة أكبر. من الواضح أن وجود الأرواح وأشكال المس المختلفة لم تكن تمثل بالنسبة إلى أسلافنا وإلى كثير من الناس في العالم مجرد اعتقاد (اختياري يُعتنق إرادياً) مثله مثل جهاز الحاسوب ولوحة المفاتيح التي عند أطراف أصابعي. فهناك أشياء كثيرة لا أفهمها عن العمل الداخلي للحاسوب (والحقيقة أنني لا أكاد أفهم عنه شيئاً)، ويمكن للخبراء

(١٣) يوضح بيتر فان دير فير كيف نشأت فئة ليست مغايرة ـ ويمكن ترجمة «wu» إما إلى «الكهانة» وإما إلى «السحر»، وقد خرجت من عملية إصلاح عقلاني مزعوم موازٍ ـ في الصين الحديثة كفئة تشير إلى ما يرفض باعتباره متدنياً (Inferior)، ولكونه ليس ديناً حقيقياً. انظر:

Peter van der Veer, *The Spirit of Asia: Comparing Indian and Chinese Spirituality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014).

(١٤) Taylor, Ibid., chap. 10.

(١٥) انظر:

William K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays* (Amherst, MA: Prometheus, 1999).

فيه أن يدفعوني إلى قبول نظريات مختلفة، لكن تعاملي مع الحاسوب ليس مسألة «اعتقاد» - بل هي جزء أساسي من خبرتي المَعيشة.

ولابد أن هذا هو حال امرأة عجوز اسمها سيليستاين (Celestine) أجرت بيرجيت ماير (Birgit Meyer) مقابلة معها، فحكت أنها في شبابها «كانت تسير في طريقها إلى البيت من مدينة أفينتايل مع أمها بصحبة غريب يرتدي حلة شمالية بيضاء»[١٦]، وعندما سألت أمها بعدها عن الرجل نفت رؤيته، ثم تبين أنه الروح الأكانية سولوي، فدخلت سيليستاين في خدمته. في عالم سيليستاين، تعريف الرجل بأنه روح يمكن أن يسمى «اعتقاداً»، لأنه جاء بعد الخبرة في محاولة لتفسير الأمر كله، لكن الرجل الذي كان يصحبها كان مجرد شيء حدث لها، أي حقيقة من حقائق عالمها.

أما نحن فنجد صعوبة عقلية في قبول هذا التفسير، فنسرع باستدعاء تفسيرات نفسية داخلية، مثل الهلاوس أو الإسقاطات وغيرها. لكن من الأشياء التي تبدو واضحة أن موقف الذات في الخبرة كلها يختلف اختلافاً دقيقاً ودالاً بين هذه العوالم وعالمنا؛ فنحن نميز تمييزاً حاداً بين الداخلي والخارجي، بين ما هو داخل «العقل» وما هو في العالم خارجه. فكل ما يتعلق بالفكر والغرض والمعاني البشرية لابد أن يكون داخل العقل وليس في العالم. يستطيع مركب كيميائي أن يحدث تغيرات هرمونية فيغير النفسية، ويمكن عمل مركّب منشط جنسي ولا يمكن عمل مركّب حب، مركّب كيميائي يحدد المعنى الإنساني أو الأخلاقي للخبرة التي يتيحها. ويمكن أن تعالج قنينة من سائل ما مرضاً معيناً، ولا توجد قنينة كالتي كانت تأتي مع حجاج كانتربري تحوي قطرة ضئيلة من دم توماس أ بيكيت (Thomas à Becket) يمكن أن تشفي أي مرض، بل تجعلنا أناساً أفضل، أي إن السائل ليس مكوناً من خصائص كيميائية محددة، بل له نفع عام.

لدى الغربيين المحدثين حدود واضحة صارمة بين العقل والعالم، بل العقل والجسد؛ فالأخلاق وغيرها من المعاني «في العقل»، ولا مكان لها خارجه. ولم يكن الأمر هكذا من قبل. ولنأخذ مثالاً شهيراً للتأثير الأصيل

(١٦) Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana* (Trenton, NJ: Africa World Press, 1999), p. 181.

في مادة غير حية، كما كان يراه الأقدمون، وليكن الميلانكوليا/الملانخوليا أو الانقباضية أو السوداوية: فالسوداء(*) ليست سبب السوداوية (الملانخوليا)، بل إنها تجسدها، بل هي **نفسها**. فالحياة الوجدانية هنا مسامية، لم تكن محدودة بفضاء ذهني داخلي. إن ضعفنا أمام الشر وما يدمر الداخل يتجاوز الأرواح المؤذية إلى أشياء ليس لها إرادة لكنها مفعمة بمعاني الشر.

ولننظر إلى الموقف المقابل: يصاب أحد المحدثين بالاكتئاب أو الملانخوليا، فيقال له إنها كيميائية جسده، إما أنه جائع أو أن هناك خللاً هرمونياً أو غيره، فيشعر بارتياح فوراً، ويمكن أن ينتهي لديه هذا الشعور الذي لا مسوغ له. وللأشياء مثل هذا المعنى، فالشعور يظهر على نحو ما نتيجة عملية سببية لا علاقة لها مطلقاً بمعاني الأشياء. ويعتمد هذا الانفصال على تمييزنا الحديث بين العقل والجسم وتصنيف البدني باعتباره «مجرد» سبب محتمل للنفسي.

لكن الشخص قبل العصر الحديث لن يفيده أن يعرف أن مزاجه ينتج عن السوداء، لأن هذا لا يسمح بأي ابتعاد عنها، فالسوداء هي الملانخوليا (السوداوية)، وهو الآن لا يعرف إلا أنه في قبضة هذا الشيء الحقيقي نفسه.

وهنا موضع المخالفة بين الذات الحديثة ذات السياج ـ أود أن أقول الذات «المحمية» ـ والذات المسامية التي كانت في العالم القديم المسحور، فما الفرق؟ الفرق ببساطة هو التوجه إلى ظرف وجودي شديد الاختلاف، ويدلل مثال الملانخوليا على هذا بوضوح. فالإمكانية قائمة بالنسبة إلى الذات الحديثة المحمية لأن تبتعد وتنفصل عن أي شيء خارج العقل. فأهدافي المرجوة هي التي تنشأ داخلي، ومعاني الأشياء الحقيقية المؤثرة هي ما تُعرفها استجاباتي لها. ربما تكون هذه الأهداف والمعاني عرضة للتلاعب بطرق شتى، بما فيها استخدام المواد الكيميائية، لكن هذا، من حيث المبدأ، يمكن أن يقابله تلاعب مضاد: أتجنب الضغط والاستياء أو التجارب المغرية، ولا أتناول المواد غير المناسبة، وهكذا.

(*) أحد الأخلاط الأربعة التي اعتقد القدماء أنها تتحكم بالمزاج (المترجم).

وليس معنى هذا أن فهم الذات لدى الذات المحمية يفرض اتخاذ هذا الموقف، لكنه يتيح بالفعل إمكانية حدوث هذا، ولا تتيحه الذات المسامية، لأن الذات المسامية بطبيعتها تجعل مصدر أهم عواطفها وأقواها خارج «العقل»، أو بعبارة أفضل، لا تعرف مفهوم الحدود الواضحة التي تسمح لنا بتحديد منطقة داخلية أساسية، واستناداً إليها، نستطيع أن نبتعد عن أي شيء آخر.

وبوصفي ذاتاً مسيّجة/محمية، فأنا أنظر إلى هذا السياج كمنطقة حامية، تمنع ما وراءها من «الوصول إليّ»، حسب القول الشائع حالياً. وهذا هو معنى استخدامي مصطلح «محميّ» هنا، لأن الذات يمكن أن ترى نفسها غير عرضة لما هو خارجي، ومتحكمة في معاني الأشياء التي تقدم لها.

تحمل هاتان الصفتان وجهين مهمين من أوجه الاختلاف والتناقض بين الذاتين؛ فالذات المسامية عرضة (للأرواح والشياطين والقوى الكونية، إلخ..)، ويصحب هذا مخاوف معينة يمكن أن تتملكها في الظروف المواتية، أما الذات المحمية فقد استنقذت من عالم هذا النوع من الخوف - فأُبعدت مثلاً عن ألوان الفزع التي تظهر حية في بعض لوحات بوش (Bosch)(*).

صحيح أنه يجوز أن يحل شيء مُناظر محلها، لكن هذه الصور يمكن اعتبارها مظاهر مشفرة للأعماق الداخلية للأفكار والمشاعر المكبوتة. لكن المقصود أنه في هذا الفهم المتحول للذات والعالم فإننا نُعرف هذه الأشياء بأنها داخلية، وبطبيعة الحال نتعامل معها تعاملاً مختلفاً، بل إن أحد الجوانب المهمة في هذا التعامل مع الذات مصمم لإتاحة هذا الانفصال.

ربما كانت أوضح علامة على هذا التحول في عالمنا أن أناساً كثيرين اليوم ينظرون وراءهم باحثين عن الذات المسامية في حنين إلى الماضي، وكأن نشأة سياج وجداني سميك بيننا وبين الكون خسارة نعاني منها. والهدف هو محاولة استرداد هذا الشعور الضائع. لهذا يذهب الناس إلى

(*) هيرونيموس بوش رسام هولندي من القرنين الخامس عشر والسادس عشر. العديد من أعماله تصور الخطيئة والفشل الأخلاقي الإنساني. استخدم بوش صور العفاريت والحيوانات نصف البشرية والماكينات ليبعث الخوف والاضطراب ليصور شر الإنسان (المترجم).

مشاهدة أفلام الغرابة ليعيشوا شيئاً من الإثارة، وربما اعتبر أسلافنا الفلاحون هذا ضرباً من الجنون لأنك لا تجني شعور الإثارة من شيء يفزعك فعلاً.

الوجه الثاني أن الذات المحمية يمكن أن تخلق التطلع إلى الانفصال عن أي شيء يتجاوز السياج وإلى نظامها المستقل الخاص بها. وهكذا، لا نستمتع بغياب الخوف فقط بل اتخاذه فرصة للتحكم بالذات أو التوجيه الذاتي.

وهكذا، فالحدود بين الوسائط والقوى مبهمة في العالم المسحور، والحدود بين العقل والعالم مسامية، كما نرى في طريقة تأثير الأشياء المشحونة فينا. على الرغم من أنني أتحدث منذ فترة عن التأثير الأخلاقي للمواد، مثل «السوداء»، لكني أستطيع أن أطبق هذا على الأرواح، فإن مسامية الحدود تأتي هنا في أنواع «المس» المختلفة من الاستحواذ الكامل (اللبس) على الشخص، كما يحدث للوسيط إلى أنواع مختلفة من التحكم من روح أو من الرب أو الامتزاج الجزئي بها أو به[١٧]. الحدود هنا مرة أخرى بين الذات والآخر ملتبسة أو مسامية، ولابد أن يعدّ هذا حقيقة من حقائق **الخبرة**، وليس مسألة «نظرية» أو «اعتقاد».

ـ ٣ ـ

أود الآن أن أضع هذا المسار المزدوج (الالتزام وزوال السحر) في سياق تاريخ أوسع وأعمق، وهو صعود وتقدم ما سماه جاسبرز (Jaspers) الديانات والروحانيات «المحورية». فالتيار كله، كما يتواصل حتى مع الحداثة الغربية ويدخل فيها، يمكن أن يعد «اجتثاثاً عظيماً» «للإنساني المجرد»، بل للإنسان الفرد[١٨]. يتضح مدى الأثر الكبير لهذا التحول الألفي إذا ركزنا أولاً على بعض سمات الحياة الدينية للمجتمعات القديمة الأصغر نطاقاً، قدر ما نستطيع تتبعها. ولابد أن البشر مروا بمرحلة الحياة في مجتمعات ضيقة النطاق، على الرغم من أن قدراً كبيراً من طبيعة الحياة في هذه المرحلة لا يمكن معرفته إلا بالتخمين.

---

(١٧) انظر مناقشة مفهوم «المس»، في: المصدر نفسه، ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١٨) Taylor, *A Secular Age*, pp. 146-158.

لكننا إن ركزنا على ما أسميه الديانة المبكرة (وهي تغطي جزئياً ما يسميه روبرت بيلا (Robert Bellah) مثلاً «الديانة المهجورة»)، فسنلاحظ أن هذه الأشكال من الحياة «تحل» في الوسيط، وتفعل ذلك بثلاث طرق أساسية[١٩].

الطريقة الأولى اجتماعية؛ ففي المجتمعات الباليوثية، بل وبعض المجتمعات القبلية النيوليثية، كانت الحياة الدينية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحياة الاجتماعية، فقد كانت المجموعة الاجتماعية ككل هي الوسيط الفاعل لعمل ديني مهم ـ مثل استحضار الآلهة أو الأرواح أو الصلاة لها أو التضحية لها أو استرضائها والتقرب من هذه القوى وتلقي العلاج والحماية منها والتواصل مع المقدس تحت إرشادها ـ ففي الديانة المبكرة كنا نرتبط بالإله كمجتمع.

ونحن نرى جانبي هذا الأمر في طقوس التضحية عند قبائل الدنكا، على سبيل المثال، كما يصفها جودفري لينهارت (Godfrey Lienhardt) منذ نصف قرن؛ فمن ناحية، كان وسطاء التضحية الأساسيون، «سادة رمح الصيد»، «مستَخدَمين» يعملون نيابة عن المجتمع كله، ومن ناحية أخرى، صار أفراد المجتمع كله مشاركين في الأمر، فيكررون الدعاء للسادة حتى يتوجه اهتمام الجميع وتركيزهم على عمل طقسي واحد، وعند ذروة العمل يكون كل الحاضرين في الحدث أعضاء «أصليين في جسد واحد غير متمايز». وغالباً ما تتخذ هذه المشاركة شكل الاستحواذ من الإله الذي يُستدعى[٢٠].

وليست هذه طريقة العمل الوحيدة في جماعة معينة، فهذا العمل الجماعي أساسي لفاعلية الطقس، فلا يمكنك إتمام استحضار قوى للآلهة بهذه الطريقة وحدك في عالم الدنكا. يقول لينهارت: «إن أهمية العمل الجماعي الذي يقوم به مجتمع الفرد عضو فاعل وأصيل فيه هي ما تجعل أفراد الدنكا يشعرون بالخوف عندما يصيبهم شرّ بعيداً عن الوطن والأهل»[٢١].

---

(١٩) Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (New York: Harper and Row, 1970), chap. 2.

(٢٠) Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 233-235.

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٩٢.

ويبدو أن هذا النوع من العمل الطقسي الجمعي الذي ينوب فيه وسطاء عن مجتمع، ويشترك المجتمع بطريقته في الفعل، موجود في كل مكان تقريباً في الديانة المبكرة ويتواصل بطرق معينة إلى يومنا هذا، ولا يزال يحتل مكاناً مهماً مادام الناس يعيشون في عالم مسحور، عالم الأرواح والقوى السابق على ما أسميه «زوال السحر»؛ فاحتفال «ضرب الحدود» في القرون الوسطى في القرى الزراعية، مثلاً، كان يضم الأبرشية كلها، ولا يحقق أثره إلا إذا كان عملاً جمعياً كاملاً.

وعادة ما يحمل هذا الاندماج في الطقس الاجتماعي معه سمة أخرى؛ فلأن أهم عمل ديني هو العمل الجمعي، ولأنه غالباً ما يستلزم مستخدمين معينين ـ كهنة وعرافين ورجال طب ومتنبئين وغيرهم ـ يشغلون أدواراً أساسية في هذا العمل، فقد كان النظام الاجتماعي الذي تحددت فيه هذه الأدوار في غالب الأمر نظاماً مقدساً لا يمس. هذا، بالطبع جانب الحياة الدينية الذي عرفته حركة التنوير المتطرفة وهاجمته بعنف. والجريمة التي انكشفت هنا هي تكريس أشكال من عدم المساواة والهيمنة والاستغلال عن طريق إلصاقها ببنية الأشياء المقدسة التي لا تمس، ومن هنا يأتي الشوق إلى أن يُشهد يوم «يُشنق فيه آخر ملك بأمعاء آخر كاهن». لكن هذا التعريف في الحقيقة قديم جداً، ويعود إلى زمن لم تكن قد نشأت فيه بعد كثير من الأشكال القبيحة الصارخة لعدم المساواة، وقبل أن يظهر الملوك وتراتبيات الكهنة[٢٢].

وخلف قضية عدم المساواة يكمن شيء أعمق يمس ما نسميه اليوم «هوية» البشر في تلك المجتمعات الأولى. فلأن الأعمال المهمة التي كانت أعمالاً تشمل الجماعات كلها (القبيلة، العشيرة، البطن، العائلة) يعبر عنها بطريقة معينة (كانت قيادة الأعمال في يد الشيوخ العرافين وسادة حربة الصيد) فلم يكن لديهم احتمال أن يروا أنفسهم منفصلين عن الحاضنة الاجتماعية، وربما لم يخطر ببالهم هذا الاحتمال قط.

(٢٢) في الحقيقة، قيل إن أول أشكال هذا الدين كانت تتسم بقدر كبير من المساواة بالمقارنة بالتطورات اللاحقة، وتحديداً، لأن الشعور المتغلغل بوجود نظام مقدس لم يترك مساحة كبيرة للقرار الشخصي بالنسبة إلى من يسند لهم وظائف خاصة، ولم يستطيعوا أن يحولوا هذه الوظائف إلى سلطة شخصية. انظر مثلاً:

Pierre Clastres, *Les sociétés sans état* (Paris: Minuit, 1974).

وعليه، فإن ما أسميه الاندماج الاجتماعي هو جزئياً مسألة هوية. فمن منظور حس الفرد بذاته، يعني عجز الفرد عن تصور نفسه خارج حاضنة معينة، ويمكن فهمه أيضاً بوصفه واقعاً اجتماعياً، وبهذا المعنى، يشير إلى الطريقة الجمعية التي نتصور بها وجودنا الاجتماعي. وعلى سبيل المثال، تصورنا أن أهم أعمالنا هي أعمال المجتمع ككل، التي يجب أن تنظم بطريقة معينة حتى تُنجز. ونحن نرى أن النشأة في عالم يحكمه هذا النوع من المخيلة الاجتماعية هي ما يضع حدود شعورنا بالذات.

وهكذا يرتبط الاندماج بالمجتمع، لكن هذا يصاحبه اندماج مع الكون. ففي الديانة الأولى، كانت الأرواح والقوى التي نتعامل معها متشابكة مع العالم بطرق عديدة. ولنا أن نرى أمثلة على هذا، إذا عدنا إلى العالم المسحور الذي كان يعيش فيه أسلافنا في القرون الوسطى؛ فعلى الرغم من أن الإله الذي كانوا يعبدونه متجاوز العالم من أوجه عدة، فقد كانوا أنفسهم يتعاملون مع أرواح كونية ومع قوى سببية مندمجة في أمور وآثار وأماكن (مقدسة) وما إلى ذلك. في الديانة الأولى، كانت الآلهة العليا نفسها توصف بسمات دنيوية معينة، حتى وُجدت الظاهرة التي نسميها الطوطمية؛ بل يمكننا القول بأن هوية جماعة ما تتمركز حول سمة ما - مثل حيوان أو نوع من النبات، مثلاً، من سمات العالم[٢٣]. وربما كانت منطقة جغرافية بعينها أساساً للحياة الدينية؛ فبعض الأماكن مقدسة، أو أن شكل الأرض يخبرنا بالطابع الأصلي للأشياء في الزمن المقدس. ومن خلال هذا المشهد الجغرافي تتحدد صلتنا بأسلافنا وبالزمن الأعلى[٢٤].

إضافة إلى المجتمع والكون، يوجد نوع آخر من الاندماج في الواقع

---

(٢٣) انظر على سبيل المثال:
Lienhardt, Ibid., chap. 3, and Roger Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1963), chap. 3.

(٢٤) هذا ملمح في ديانة السكان الأصليين في أستراليا حظي بتعليقات كثيرة، انظر:
Lucien Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris: Alcan, 1937), p. 180ff; Caillois, Ibid., pp. 143-145, and W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion," a series of six articles in *Oceania*, vols. 30-33 (1959-1963).

يذكر الارتباط نفسه بالأرض بالأوكاناغان في كولومبيا البريطانية، انظر:
Jerry Mander and Edward Goldsmith, *The Case against the Global Economy: And for a Turn toward the Local* (San Francisco, CA: Sierra Club Books, 1996), chap. 39.

القائم نراه في الديانة الأولى، وهذا ما يبرز التناقض الصارخ مع ما ينزع إلى اعتبارها ديانات «عليا». عندما يستحضر الناس الآلهة والقوى أو يدعونها، فإنهم يسألونها الوفرة والصحة وطول العمر والخصوبة، ويدعونها أن تجنبهم المرض والعوز والعقم والموت المبكر. يمكننا هنا أن نستخلص فهماً «معيناً» للخير الإنساني، ومهما أضفنا إليه فإنه يظل في المقام الأول «طبيعياً». أما ما لا يوجد فيه ويعد جوهرياً في الديانات (العليا) اللاحقة فهو فكرة ضرورة التشكك التام في هذا الفهم العادي وتجاوزه.

ولا يعني هذا أن الخير الإنساني هو غاية كل شيء، فربما كان للمقدس أغراض أخرى، بعضها له آثار ضارة بنا؛ فالمقدس، في الديانة الأولى، لا يحمل لنا الود دائماً، فقد تكون الآلهة (أو بعضها) غير مكترثة بنا، وربما تكنّ لنا العداء أو الغيرة أو الغضب، وعلينا أن نصرف ذلك. وعلى الرغم من أن الود، نظرياً، يسبق غيره من الصفات، ينبغي أن يُستجلب بالاستعطاف، بل باستخدام أشكال «مخادعة». ولكن ما يظل حقيقياً في سياق هذا كله أن أغراض الآلهة الطيبة تعرف بصيغة الخير الإنساني العادي. وربما اكتسب بعض الناس قدرات تتجاوز البشر العاديين، كالتي لدى الأنبياء أو العرافين، لكنها في نهاية الأمر لخير البشر بالمعنى العادي.

وعلى خلاف ذلك، فمع المسيحية أو البوذية، مثلاً، يأتي مفهوم الخير الذي يتجاوز الازدهار الإنساني الذي ربما نجنيه ولو أخفقنا تماماً في جني الخير البشري، حتى من خلال هذا الإخفاق (مثل الموت صغيراً أو على صليب) أو نبذ عالم الازدهار البشري تماماً (إنهاء دورة إعادة الميلاد). فالمفارقة التي تحملها المسيحية مقارنة بالديانة الأولى هي أنها أقرب إلى توكيد المحبة غير المشروطة من الرب للبشر من جانب ـ فلا يوجد ذلك الموقف الملتبس للآلهة القديمة ـ ومع ذلك، من جانب آخر، فهي تعيد تعريف غاياتنا حتى تتجاوز بنا مسألة الخير البشري.

وفي هذا الجانب تتفق الديانة الأولى مع النزعة الإنسانية الإقصائية الحديثة، وقد يظهر هذا في تعاطف كبير من أهل العصر الحديث بعد التنوير مع «الوثنية». يرى جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) أن «توكيد الذات

الوثني» صحيح، إن لم يكن أصح من «إنكار الذات المسيحي»[٢٥]. (ويرتبط هذا بالتعاطف الظاهر مع «تعدد الآلهة» لكنه لا يتطابق معه). أما ما يجعل النزعة الإنسانية الحديثة غير مسبوقة فهي بالطبع فكرة أن الخير البشري لا يرتبط بأي شيء علوي[٢٦].

كما ذكرت سابقاً، فإن حديثي عن «الديانة الأولى» يدور في سياق مخالفة ما يسميه كثير من الناس «الديانات بعد المحورية»[٢٧]، وفي هذا إشارة إلى ما سماه كارل جاسبرز «العصر المحوري»[٢٨]، أي تلك الفترة الاستثنائية في الألفية السابقة على ميلاد المسيح، عندما ظهرت أشكال «عليا» من الدين على نحو سيبدو مستقلاً في الحضارات المختلفة، تميزها شخصيات مؤسسة مثل كونفوشيوس وجوتاما وسقراط والأنبياء العبرانيين.

السمة المدهشة في الديانات المحورية، مقارنة بما سبقها ـ بمعنى ما يجعلها عسيرة التنبؤ ـ أنها تحدث فصلاً في أبعاد الاندماج الثلاثة: النظام الاجتماعي، الكون، والخير البشري. وليس هذا هو الموقف في كل الحالات، وربما، من أوجه معينة، كانت البوذية الأبعد أثراً، لأنها تقوض البعد الثاني تماماً: إذ تشكك في نظام العالم نفسه، لأن دورة إعادة الميلاد تعني المعاناة. وفي المسيحية شيء مناظر: نظام العالم مختل وينبغي أن ينشأ من جديد، لكن بعض الرؤى بعد المحورية لا تزال تحتفظ بحس العلاقة مع كون منظم، كما نرى على أوجه شديدة الاختلاف عند كونفوشيوس وأفلاطون، ومع ذلك فهما يضعان حداً فاصلاً بينه وبين هذا النظام الاجتماعي المعيب تماماً، حتى إن الصلة الوثيقة بالكون من خلال الحياة الدينية الجمعية صلة إشكالية.

---

(٢٥) John Stuart Mill, *On Liberty*, in: John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77.

(٢٦) في كتاب تايلور تُعرّف الإنسانية الإقصائية بأنها «عدم قبول غايات نهائية تتجاوز الخير الإنساني، ولا أي ولاء لأي شيء يتجاوز هذا الخير». انظر:

Taylor, *A Secular Age*, p. 18.

(٢٧) انظر على سبيل المثال:

S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1986).

انظر أيضاً:

Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, chap. 2.

(٢٨) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich: Artemis, 1949).

ربما كان أهم ما في الديانات المحورية هو إعادة النظر في الموقف من الخير البشري، فكلها بدرجات مختلفة من الشمول تراجع الرؤى الراسخة المسلّم بها بشأن الخير البشري، وحتماً ما يترتب عليها، وما يعتقد أنها تحققه من بنى اجتماعية وملامح للكون.

ويمكننا أن نطرح المقارنة على النحو التالي: على خلاف الديانة المحورية، تضمنت الديانة الأولى قبولاً لترتيب الأشياء في الأبعاد الثلاثة قيد المناقشة. في سلسلة رائعة عن ديانة سكان أستراليا الأصليين، يتحدث دبليو. إي. إتش. ستانر (W. E. H. Stanner) عن «نمط الصعود» الجوهري في هذه الروحانية. لم يكن السكان الأصليون قد أثاروا «نوع الشجار مع الحياة الذي ينشأ عن المبادرات الدينية العديدة بعد المحورية»[٢٩]، ولعله من السهل إغفال هذه المقابلة، لأن سرد ميثولوجيا السكان الأصليين لكيفية ظهور نظام الأشياء على النحو الذي هو عليه في **زمن الحلم** - وهو الزمن الأصلي الذي هو خارج الزمن، والذي هو «في كل حين» - يضم عدداً من قصص الكارثة التي جلبها الخداع والكيد والعنف، والذي استردت الحياة البشرية نفسها منه وعادت ولكن على نحو معوق منقسم، ولهذا يوجد ارتباط داخلي بين الحياة والمعاناة، وأن الوحدة لا يمكن فصلها عن الانقسام. ربما يذكر هذا بقصص أخرى عن السقوط، بما في ذلك القصة التي وردت في سفر التكوين، لكن بخلاف ما صنعته المسيحية بهذه القصة، يرى السكان الأصليون أن الأمر «بمتابعة» فعل الحلم واسترداد الصلة بنظام الزمن الأصلي عن طريق الطقوس والبصيرة، يرتبط بهذا الوجود المعوق المنقسم الذي يختلط فيه الخير بالشر. ولا سبيل إلى إصلاح الانقسام الأصلي أو تعويض الخسارة الأصلية، بل إن الطقوس والحكمة التي تصاحبها يمكن أن تدفعهم إلى قبول ما لا يمكن صرفه و«الاحتفال والسعادة بما لا يمكن تحويله»[٣٠]. لم تفصلنا الكارثة الأصلية عن المقدس أو العلوي، كما في سفر التكوين،

---

(٢٩) W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion" *Oceania* 30, no. 4 (June 1960), p. 276.
انظر أيضاً:
W. E. H. Stanner, "The Dreaming," in: W. Lessa and E. Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion* (Evanston, Ill.: Row, Peterson, 1958), pp. 158-167.

(٣٠) W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion," *Oceania*, vol. 33, no. 4 (June 1963), p. 269

بل إنها تسهم في تشكيل النظام المقدس الذي نحاول «متابعته»[٣١].

لم تقطع الديانة المحورية الصلة بالحياة الدينية الأولى؛ بل عدلت سماتها بطرق عدة لتعرّف الحياة الدينية الناضجة لقرون. بالطبع لم تنشأ التعديلات من الصياغات المحورية وحدها، بل أيضاً من نشأة مجتمعات أوسع نطاقاً وأكثر تمايزاً وأقرب إلى التمركز الحضري، ولها أشكال تتسم بأنساق أكثر من التنظيم التراتبي والهياكل الأولى للدولة. ويقال بالفعل إن هذه الأشياء أدت دوراً في عملية الاجتثاث، ذلك أن مجرد وجود قوة الدولة تستتبعه محاولة السيطرة على الحياة الدينية وما يلزمها من هياكل اجتماعية وتشكيلها، وبذلك تنفي صفة عدم التجسد المادي المحيط بهذه الحياة وهياكلها[٣٢]. ولهذا الطرح دلالات كثيرة فيما أعتقد، وسأستحضر بالفعل شيئاً من هذه الدلالات لاحقاً. لكنني الآن أود أن أركز على أهمية العصر المحوري.

لا يغير هذا الحياة الدينية للمجتمعات بكاملها مرة واحدة، لكنه يفتح إمكانات جديدة لديانة مجتثة اجتماعياً: تسعى إلى علاقة بالمقدس أو العلوي، وتراجع مفاهيم الخير البشري مراجعة جذرية أو تتجاوزها، ويمكن أن يتبعها الأفراد بأنفسهم من خلال أشكال جديدة من الصلة الاجتماعية لا ترتبط بالنظام المقدس الراسخ. وعليه، فإن الكهنة أو بهيخوس *bhikhus* أو سانياسي *sanyassi* أو أتباع آفاتار أو إله ما، يأخذون طريقهم وحدهم، ومن هنا تنبع أشكال غير مسبوقة من الصلة الاجتماعية: مثل جماعات الأخويات initiation groups وطوائف المؤمنين والسانغا[*] وطبقات الرهبانية وما إلى ذلك. وفي هذه الحالات جميعاً، يوجد نوع من الفجوة أو الاختلاف أو حتى الانفصال في العلاقة بالحياة الدينية للمجتمع ككل. وربما يمكن تمييز هذا إلى حد ما عن الطبقات أو الفئات المختلفة، وربما استقرت رؤية دينية

---

(٣١) تلقيت مساعدة كبيرة في هذه النقطة من العرض الأغنى كثيراً للتطور الديني في:
Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World.*
مقارنتي أبسط كثيراً من سلسلة المراحل التي يحددها بيللا، «البدائي» و«المهجور» يندمجان في فئتَي الديانة «الأولى» التي أقترحُها. وأقصد هنا تخفيف شدة الاجتثاث المتعلقة بالصياغات المحورية.

(٣٢) Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), chap. 2.

(*) باللغة الباليّة أو السنسكريتية هي جماعة المتدينين والنسّاك البوذيين، يتكونون من نساء ورجال الدين المتخصصين (أي الرهبان) (المترجم).

في إحداها. ولكن غالباً يشيع نوع جديد من الالتزام والإخلاص بينها جميعاً، وتحديداً عندما يوجد انفصال في البعد الثالث مع نشأة فكرة «عليا» عن الخير الإنساني.

الصدام هنا حتمي، لكن توجد كذلك محاولة لضمان وحدة الكل، واسترداد حس التكامل بين الأشكال الدينية المختلفة، لذلك فإن الملتزمين تماماً بالأشكال «العليا» يمكن أن يعدوا تذكاراً دائماً أمام عيون المتمسكين بالأشكال الأسبق، يطلبون الخير البشري من هذه القُوى، مع احتفاظهم بعلاقة عون متبادل معها؛ فيطعم العامة الكهنة، وبهذا يكتسبون «مزية» يمكن اعتبارها خطوة على الطريق «الأعلى»، كما أنها تحميهم من مخاطر الحياة وتزيد من عافيتهم ورضاهم وخصوبتهم.

للتكامل جاذبية شديدة، حتى عندما تتسيد ديانة «عليا» المجتمع كله - كما نجد في البوذية والمسيحية والإسلام - ولا يوجد شيء يناقضها، فالاختلاف بين أقليات مخلصة من «الصفوة» الدينية الملتزمة وديانة الجماهير الخاصة بالمقدس الاجتماعي، التي تتجه بصورة كبيرة إلى طلب الخير البشري، ظل باقياً أو أعاد تشكيل نفسه، بالمزيج نفسه المكون من الصدام من جانب والتكامل التراتبي من جانب آخر.

يمكن القول إن كل الحضارات «العليا» مرت بصدامات مماثلة بين الروحانيات المحورية والأشكال الدينية الأولى، لكنها اتخذت طبيعة معينة، ومرت بشكل متكرر بكثافة أكبر في اليهودية القديمة والديانات التي نبعت منها، بما فيها المسيحية والإسلام؛ فتحريم الأصنام أو عبادتها (أو الشرك في الإسلام) يمكن أن يولّد نزعة الإصلاح؛ بل وحظر عبادات سابقة بوصفها أنماطاً من الدين المحرم أو «الباطل»، فيولّد (في المسيحية) وصف «السحر» المحرم الذي أشرت إليه سابقاً. ويبدو أننا لن نجد عداوة مناظرة للعقائد الشعبية في الهند أو الصين حتى فترة قريبة نسبياً، وكانت وقتها جزءاً من رد فعل على غزو حقيقي أو منتظر من قوى إمبريالية غربية[٣٣]. يمكن اعتبار هذا الاختلاف المهم تحدياً لفئة «الثورات المحورية» بكاملها بوصفها طبقة من التحولات المتماثلة ظهرت في مجتمعات شديدة الاختلاف، لكننا لن نخوض في هذا الآن.

(٣٣) انظر الفصل ١٢ من هذا الكتاب.

على أي حال، من منظور حديث له ميزة الرؤية اللاحقة الواضحة، يبدو وكأن الروحانيات المحورية كانت ممنوعة من إنتاج أثرها الاجتثاثي كاملاً، لأنها، إن صح القول، محاطة بقوة الحياة الدينية الناضجة، التي ظلت تحافظ بقوة على قوامها الأصلي. صحيح أنها أتت بفردانية دينية من نوع ما، لكن هذا هو ما سماه دومونت (Dumont) ميثاق «الفرد خارج العالم»، أي إنها طريقة حياة الأقليات النخبوية، وكانت على نحو ما هامشية داخل العالم أو في صدام معه، وليس معناه فقط الكون المنظم طبقاً للقوة العليا أو للمقدس؛ بل أيضاً المجتمع المنظم طبقاً لعلاقته بالكون وبالمقدس[٣٤]. فهذا «العالم» مازال مصفوفة تسمح بالاندماج، ومازال يطرح إطار الحياة الاجتماعية الذي لا مفر منه، بما في ذلك إطار حياة الأفراد الذين يحاولون أن يتولوا عنه ماداموا في متناوله على نحو ما.

أما ما لزم أن يحدث لهذه المصفوفة فهو أن تتحول، أي أن تتشكل تماماً طبقاً لبعض مبادئ الروحانية المحورية، حتى إن «العالم نفسه» سيعد مكوناً من الأفراد. وسيكون هذا ميثاق «الفرد داخل العالم»، حسب تعبير دومونت، الوسيط الذي يرى نفسه فرداً بالأساس، أي المنفذ البشري للحداثة الغربية.

أعتقد أن هذا هو مشروع التحول الذي نفذ في العالم المسيحي اللاتيني. ولقد جاءت مسارات الالتزام وإزالة السحر من خلال سلسلة محاولات إصلاحية. وكان الهدف إعادة تشكيل حياة المسيحيين وكذلك نظامهم الاجتماعي، على نحو شامل، بهدف جعلهم يلتزمون بأوامر الكتاب المقدس. ولست أتحدث هنا عن لحظة ثورية معينة؛ بل عن سلسلة طويلة متصاعدة من المحاولات لإقامة نظام مسيحي، تمثل فيه حركة الإصلاح الديني مرحلة أساسية. تكشف هذه المحاولات عن تصاعد حالة عدم الرضا عن أنماط قديمة للديانة بعد المحورية كانت تحوي أشكالاً طقسية جمعية من ديانات أسبق لا تتسق مع مطالب الإيمان الفردي الخالص والإصلاح الأخلاقي الذي جاء به الوحي «العلوي». كان هدف المحاولة في العالم المسيحي اللاتيني استرداد ورع ديني وعمل والتزام مسيحي خالص وفردي

---

(٣٤) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983), chap. 1.

وفرضه على الجميع، مع قمع أو حظر أي أشكال من الممارسة الشعائرية الجمعية توصف بأنها «سحرية» أو «خرافية». وكان لابد من تخليص الحياة الاجتماعية من ارتباطها بالكون المسحور وإزالة مظاهر التكامل بين الروحاني والزمني، بين حياة مكرسة للرب وحياة في «العالم»، بين النظام والفوضى التي ينهل منها.

كان المشروع اجتثاثياً تماماً، بسبب طريقة تنفيذه وحدها، فقد اتخذ صيغة منضبطة لإعادة تشكيل السلوك والأشكال الاجتماعية من خلال عملية تشييء وموقف ذرائعي من الفعل البشري. لكن أهدافه كانت تنزع داخلياً إلى الفصل، ويتضح هذا في نزعة إزالة السحر، التي تدمر البعد الثاني من الاندماج، ونستطيع أن نراها في السياق المسيحي تحديداً. تعمل المسيحية هنا مثل أي روحانية محورية ـ بل إنها تعمل بمشاركة روحانية أخرى وهي الرواقية Stoicism ـ مع ذلك كانت أنماط العمل مسيحية خالصة. يزخر العهد الجديد بدعوات إلى نبذ روابط الأسرة والعشيرة والمجتمع، أو على الأقل تحجيمها حتى نكون في مملكة الرب. نرى ذلك شائعاً في طريقة عمل بعض الكنائس البروتستانتية، حيث لا يكون الفرد عضواً بالميلاد فقط، بل ينبغي أن ينضم بالاستجابة إلى دعوة شخصية. ويساعد هذا الفهم نفسه على تعزيز مفهوم المجتمع القائم على العهد والميثاق، ومن ثَمَّ يقوم على قرار أفراد أحرار.

الصلة هنا واضحة نسبياً، لكن فكرتي هي أن أثر المحاولة المسيحية أو الرواقية المسيحية إعادة تشكيل المجتمع في صيغة «الفرد داخل العالم» الحديثة أثرٌ أشد تغلغلاً ومتعدد المسارات، فقد ساعد على دفع الجانب الأخلاقي أولاً ثم المخيلة الاجتماعية باتجاه الفردانية الحديثة. وأعتقد أن هذا هو ما نراه ينشأ في المفهوم الجديد للنظام الأخلاقي في نظرية القانون الطبيعي في القرن السابع عشر. ويدين هذا بالكثير للرواقية، وكان مؤسسوها في رأي البعض هولنديِّين من الرواقيين الجدد، وهما جوستوس ليسبيوس (Justus Lispius) وهوغو غروتيوس (Hugo Grotius). لكن هذه الرواقية كانت مسيحية حديثة، بمعنى أنها منحت مكانة كبيرة لإعادة تشكيل المجتمع البشري إرادياً.

يمكن أن نقول إن الهوية المحمية ومشروع الإصلاح كليهما أسهما في الاجتثاث العظيم. فالاندماج، كما قلت سابقاً، مسألة هوية ـ الحدود السياقية لتصور الذات ـ ومخيلة اجتماعية، أو السبل التي تمكننا من التفكير في المجتمع ككل أو تخيله. لكن الهوية المحمية الجديدة، بتوكيدها على الإخلاص الفردي، والانضباط، وسّعت المسافة، أي الجفوة، بل العداوة تجاه أشكال الطقوس الجمعية وكذلك أشكال الانتماء القديمة، ثم جاءت نزعة الإصلاح لتطرح فكرة تحريمها. واتجهت النخب المنضبطة بحس ذاتي ومشروع للمجتمع نحو مفهوم للعالم الاجتماعي يشكله الأفراد.

وهكذا يمكن أن نضيف إلى المسارين المتصلين: الالتزام الشخصي وزوال السحر، مسارين آخرين وثيقي الصلة أحدهما بالآخر: مسار حركات الإصلاح والاجتثاث، أو نشأة الفردانية الحديثة. والأربعة متصلة بمسار خامس، وهو في اعتقادي أحد السمات الأساسية، إن لم يكن السمة الأساسية للعلمانية الحديثة.

ماذا نعني عندما نصف الحداثة الغربية بأنها «علمانية»؟ هناك طرق عديدة لوصف هذا المصطلح: فصل الدين عن الحياة العامة، الأفول الديني اعتقاداً وممارسة. وعلى الرغم من أننا لا نملك إلا أن نشير إلى هذين المظهرين، فإن اهتمامي الرئيس يتجه إلى وجه آخر في عصرنا، وهو أن الإيمان بالله أو بأي شكل متجاوز يلقى تحدياً، فهو مجرد خيار ضمن خيارات كثيرة، ومن ثم فقد صار هشاً. بعض الناس في بعض البيئات يعتبرونه شيئاً صعباً؛ بل «غريباً». منذ خمسة قرون في الحضارة لم يكن الأمر كذلك، لم يكن عدم الإيمان على الخريطة، بل لم يكن احتمالاً وارداً بالنسبة إلى أغلب الناس، وينطبق هذا الوصف على التاريخ الإنساني كله خارج الغرب الحديث.

فماذا تكلف الأمر حتى ينشأ هذا المناخ العلماني؟ أولاً، كان يلزم نشأة ثقافة تضع حداً فاصلاً واضحاً بين «الطبيعي» و«ما فوق الطبيعي»؛ وثانياً، ضرورة قبول تصور الحياة داخل إطار الطبيعي وحده. تحقق الشرط الأول بعد سعي وجهد، وجاء الثاني على نحو تلقائي غير متعمد.

بإيجاز شديد، أعتقد أن ذلك كان ناتجاً عرضياً لسلسلة من الأعمال في

المسار الذي سميته إصلاحاً. كان يحاول إعادة تشكيل الأفراد ومجتمعهم بغرض الالتزام بأوامر الكتاب المقدس. اتحد هذا مع نظرة رواقية جديدة، فصار ميثاق سلسلة جديدة من محاولات إنشاء صيغ جديدة من النظام الاجتماعي مستمدة من أنظمة ضبط جديدة (يدخل فوكو (Foucault) القصة هنا)، ساعدت على تقليل العنف والفوضى وعلى إعداد سكان من الحرفيين المنتجين المسالمين نسبياً والفلاحين، يتم استمالتهم أو إكراههم بالتدريج على أشكال جديدة من الممارسة الدينية والسلوك الأخلاقي، سواء كان ذلك في إنكلترا البروتستانتية أو هولندا أو فرنسا في حركة الإصلاح المضادة أو لاحقاً في المستعمرات الأمريكية وألمانيا الدولة البوليسية Polizeistaat.

وافتراضي هو أن هذه النشأة الجديدة لنظام متحضر «مؤدب» نجحت نجاحاً لم يكن ليخطر ببال مؤسسيه، وقد أدى هذا إلى قراءة لما يمكن أن يؤول إليه نظام مسيحي، آخذ في اكتساب صفة الحلول (بمعنى أن النظام المؤدب المتحضر **هو** النظام المسيحي). تخلت هذه الصيغة المسيحية عن قدر كبير من محتواها «المتجاوز»، وبذلك صارت مستعدة لانطلاقة جديدة، تتيح اعتناق فهم للنظام الصالح (ما أسميه «النظام الأخلاقي الجديد») خارج إطاره الأصلي اللاهوتي المشمول بالرعاية الربانية وفي حالات معينة ضده (كما في حالة فولتير وجيبون، ومن طريق آخر هيوم).

ينشأ عدم الإيمان بالله في تكامل وثيق مع الاعتقاد في نظام أخلاقي لأفراد يحمون الحقوق، قدّر لهم (الله أو الطبيعة) أن يعمل كل واحد منهم من أجل المنفعة المتبادلة مع الآخر، وهو نظام يرفض النظام الأخلاقي السابق الذي كان يُعلي من شأن المحارب، كما يغلق أي أفق متجاوز. (ونرى صيغة جيدة لهذا المفهوم في الرسالة الثانية لجون لوك) وقد شكل هذا الفهم العميق للنظام صيغ المخيلة الاجتماعية السائدة في الغرب الحديث: اقتصاد السوق، الفضاء العام، «الشعب» صاحب السيادة[٣٥].

بعبارة أخرى، يمكن وصف هذا التغير الحاسم بأنه إمكانية العيش داخل نظام حلولي صرف، أي إمكانية فهم أنفسنا أو تصورها داخل هذا

---

(٣٥) فصلت هذا على نحو أوسع في:

Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

النظام، أي نظام يمكن إثبات جدواه من داخله، وهذا يجعل الإيمان بالمتجاوز نوعاً من «الزائد الاختياري» ـ وهذا شيء لم يظهر من قبل قط في أي مجتمع إنساني. وكان افتراض الفصل الواضح بين الطبيعي وفوق الطبيعي شرطاً لازماً. لكن الأمر استلزم أكثر من ذلك، فقد لزم نشأة نظام اجتماعي تحفظه مخيلة اجتماعية ذات طبيعة حلولية خالصة، نراه ينشأ مثلاً في الأشكال الحديثة من الفضاء العام واقتصاد السوق ودولة المواطن.

ـ ٤ ـ

وهكذا يعمل مسارا الديانة الشخصية وزوال السحر معاً على تهميش الطقوس الجمعية. وأنا بطبيعة الحال أتحدث عن الطقوس بالمعنى الأشمل، حيث تجتمع الصلاة والتضحية وطرد الأرواح الشريرة أو أي شيء يحولنا أو يحول عالمنا أو علاقتنا بالله وبعالم علوي معين. **تُحدث** الطقوس شيئاً في العالم العلوي أو في علاقتنا به. وبالطبع فإننا مازلنا نمارس الطقوس ـ فنحن نحيي العَلم ونغني النشيد الوطني، وإننا نجدد التزامنا بالقضية ـ لكن الفعالية هنا داخلية: أي إننا في أحسن الأحوال «نتحول» نفسياً، نخرج شاعرين بالتزام أكبر.

تتكون كل الطقوس من حركة بدنية لها معنى «رمزي»، أي تستحضر شيئاً له معنى حياتي مهم أو تجعله محسوساً: مثل قضيتنا أو رحمة الله وما إلى ذلك. لكن هذين المسارين ينتج عنهما إدراك جديد بفاعلية حركتنا من حيث أثرها الداخلي على أفكارنا ومشاعرنا وحالتنا المزاجية. وهكذا فإن فعل الاستحضار الذي يقوم به «الرمز» يعني أنه يوقظ التفكير في المعنى داخلنا. فنحن لم نعد نتعامل مع حضور حقيقي. ونستطيع الآن أن نصف فعلاً ما بأنه «رمزي فقط».

تتوافق هذه الحركة تماماً مع ميل إلى الثنائية، لأن البدني مجرد مظهر خارجي، أما المهم فيحدث داخلياً.

يولد المساران فهماً جديداً «للدين» له صلات بما نشير إليه غالباً بمصطلح الربوبية الطبيعية، ويكمن أحد وجوهها في تطور النظام الأخلاقي الحديث، أما وجهها الثاني فيجعل السيادة للأنظمة غير الشخصية.

إن قوام الدين الصحيح حسب هذه الرؤية عقيدة يمكن الدفاع عنها عقلاً، تولد أخلاقاً تساير العقل، وهي تصور رباً خالقاً منحنا كوناً نقرأ فيه القانون الطبيعي ثم ألقى إلينا حافزاً إضافياً اختيارياً يدفعنا إلى طاعة هذا القانون، حيث يجري عقابه وثوابه على الناس في الحياة الآخرة على أساس إحساننا في تنفيذ أوامره. أما أي شيء آخر فزائد عن الحاجة ومبني على أشياء باطلة، مثل الطقوس، التي يفترض أنها تحدث شيئاً حقيقياً، وأشكال الحياة الجمعية التي تخنق الضمير الشخصي، وهو محل القانون الأخلاقي.

يخلق هذا نموذجاً للدين الحق الذي وصفته بالربوبية الطبيعية في بداية الفصل. يمكن لأبناء الثقافات الأخرى أن يتبعوه أو أن يجدوا آخرين اتخذوه نيابة عنهم، حتى يثبتوا أنهم أيضاً لديهم دين حق أو نماذج منه خيراً من المسيحية (الأصلية). وعليه، فإن تصورات الإصلاح التي طرحها رام موهان روي (Ram Mohan Roy) في بداية القرن التاسع عشر في البنغال، وكذلك بنغ خوانيو (Peng Guanyu)، اللذان قدما في برلمان الأديان في شيكاغو عام ١٨٩٣ الرؤية السلفية/الأرثوذكسية لعلماء أسرة كنغ بأن الكنفوشية ليست ديناً بل هي قانون وتعاليم للعلاقات الإنسانية السليمة. وقيل الكلام نفسه عن البوذية والطاوية لعدة قرون. إن ما نبغي تخليص «الدين» منه حتى يكون خالصاً هو أعمال العرافين التي تشمل الشعوذة والسحر والأعمال السفلية وما إلى ذلك[٣٦]. وربما كان لدينا هنا حالة تطور موازٍ تؤثر على التحول الأوروبي إلى الربوبية الطبيعية وتتأثر به.

(٣٦) انظر الفصل ١٢ من هذا الكتاب.

(٢)
العلماني وعمليات العلمنة وأشكال العلمانية

خوسيه كازانوفا

تقتضي إعادة النظر في العلمانية أن نراعي الفارق التحليلي الأساسي بين «العلماني» بوصفه فئةً معرفيةً محورية حديثة، و«العلمنة» بوصفها تصوراً تحليلياً لعمليات تاريخية عالمية حديثة، و«العلمانية» بوصفها رؤية كونية وأيديولوجية. ولا شك أن المفاهيم الثلاثة مترابطة، لكنها تستخدم استخدامات مختلفة في سياقات أكاديمية علمية واجتماعية سياسية وثقافية متعددة. وسأقوم بالتمييز بين المفاهيم الثلاثة بغرض التمييز التحليلي بين ثلاث ظواهر مختلفة واستكشافها، دون محاولة تشييئها كوقائع منفصلة[١].

لقد صار «العلماني» فئة محورية حديثة ـ مثل اللاهوتي والفلسفي والقانوني السياسي والثقافي الأنثروبولوجي ـ لإنشاء وتقنين وفهم ومعايشة مجال أو واقع متمايز عن «الديني». ويستطيع المرء من منظور ظاهراتي أن يستكشف أنواع «العلمانيات» المختلفة بعد تقنينها ومأسستها ومعايشتها في سياقات حديثة مختلفة، وكذلك التحولات الموازية المتعلقة بها في «الدينيات» و«الروحانيات». ولابد من التأكيد على أن «الديني» و«العلماني» يكوّن أحدهما الآخر دائماً وفي كل مكان. لكن العلوم الاجتماعية بذلت جهوداً ضخمة في الدراسة العلمية للدين، أما مهمة إنشاء أنثروبولوجيا

(١) يقوم هذا الفصل بقدر من التطوير على الطرح الذي يقدمه خوسيه كازانوفا في:
José Casanova, "The Secular and Secularisms," *Social Research*, vol. 76, no. 4 (Winter 2009), pp. 1049-1066.

انعكاسية وعلم اجتماع «العلماني» فلا تزال في بداياتها.

أما «العلمنة» فعادة ما تشير إلى أنساق تجريبية تاريخية فعلية أو مزعومة من التحول وتمييز «الديني» (المؤسسات الروحية والكنائس) عن «العلماني» (الدولة، الاقتصاد، العلم، الفن، الترفيه، الصحة، الرفاه، إلخ. .) إلى الفضاءات المؤسسية العلمانية من مجتمعات بداية العصر الحديث حتى المجتمعات المعاصرة. نشأت نظرية عامة عن العلمنة داخل العلوم الاجتماعية، ولاسيما في علم الاجتماع، لوضع التصور الفكري لها أولاً في عمليات التحول التاريخية المعولمة بوصفها جزءاً لا يتجزأ من تطور إنساني وتاريخ غائي عام وتقدمي من «المقدس» البدائي إلى «العلماني» الحديث. وقد صارت فكرة «انحسار» و«خصخصة» الديني في العالم الحديث من المكونات الرئيسة لنظرية العلمنة. والانحسار والخصخصة فكرتان تعرضتا لانتقادات عديدة ومراجعات في الخمس عشرة سنة الأخيرة. لكن جوهر النظرية ـ فهم العلمنة بوصفها عملية واحدة لتمييز المجالات المؤسسية المختلفة أو المنظومات الفرعية في المجتمعات الحديثة، تعد السمة الإطارية أو المميزة لعمليات التحديث ـ مازال محل اتفاق نسبي في العلوم الاجتماعية وفي علم الاجتماع تحديداً.

تشير العلمانية بصورة أوسع إلى مدى كامل من الرؤى الكونية والأيديولوجيات العلمانية الحديثة التي يمكن أن تعتنق عن وعي وتترجم تفصيلاً وصراحة إلى فلسفات تاريخ ومشروعات أيديولوجية معيارية للدولة ومشروعات حداثة وبرامج ثقافية، أو تعد نظاماً معرفياً منهجياً يمكن اعتناقه بلا مراجعة أو يُفترض ظاهراتياً أنه البنية السوية المسلم بها للواقع الحديث وكأنها دوغما أو لافكرة. كما أن العلمانية الحديثة تأتي بأشكال تاريخية عديدة، أي بنماذج معيارية مختلفة من فصل قانوني دستوري للدولة العلمانية عن الدين، أو بأنواع مختلفة من التمييز المعرفي بين العلم الطبيعي والفلسفة واللاهوت ـ أو بنماذج مختلفة من التمييز العملي بين القانون والأخلاق والدين، وما إلى ذلك.

يقدم فصلنا هذا عرضاً تحليلياً مفصلاً لكل من هذه المفاهيم وبعض التجارب الظاهراتية والترتيبات المؤسسية والعمليات التاريخية والأطر الدستورية والمشروعات الأيديولوجية المعيارية التي تستند إليها.

العلماني

غالباً ما يفترض ببساطة أن العلماني هو «الآخر» بالنسبة إلى الديني، أي غير الديني. ومن هذا الجانب فهو ببساطة من فئة المتروك. لكن المفارقة أن العلماني صار في عصرنا العلماني الحديث وفي عالمنا العلماني الحديث يشمل تدريجياً الواقع كله، بل يمكن القول إنه يحل محل الديني. وعليه، فقد صار يُنظر إلى العلماني بوصفه واقعاً طبيعياً خالياً من الدين، وبوصفه البنية الاجتماعية الطبيعية والأنثروبولوجية التي تبقى بعد استبعاد الدين أو اختفائه. وهذا هو الفهم أو الموقف المعرفي الذي وصفه تشارلز تايلور ناقداً بأنه «نظريات الطرح»[٢].

تكمن المفارقة في أن العلماني انتقل من فئة المتبقي التي كان فيها أصلاً حتى صار يشغل **الساحة كاملة**، أما الديني فقد أخذ يدخل في فئة المتبقي تدريجياً، أي الآخر المقابل للعلماني، بل صار الشيء الزائد الذي لا ضرورة له والذي يستطيع البشر والمجتمعات الاستغناء عنه.

ظهرت نظريات العلمنة كتصورات تفسيرية لعملية تمييز العلماني عن الديني وتحريره منه، باعتبارها عملية تاريخية عالمية عامة، أما الرؤية الكونية العلمانية فتقوم بوظيفة التفسيرات التسويغية لعملية عكس العلاقة الثنائية بين الديني والعلماني التي تنطوي على مفارقة، فتقدم العلماني على الديني وتغلّب العلماني على الديني. ويعمل الطرفان على أيديولوجيتين تفتقران إلى النقد الذاتي والمراجعة الذاتية، ذلك أنهما يغفلان، بل يخفيان، الخصوصية والظرفية التاريخية لهذه العملية، فيسقطانها على مستوى التطور الإنساني الكلي. كما أن تصوير العلماني بأنه الكيان الذي يظهر بمجرد إزالة الزائد الديني المفروض، جعل نظريات العلمنة والعلم الاجتماعي العلماني تتجنب مهمة تحليل العلماني ودراسته وشرحه أو صور التجربة العلمانية، وكأن الديني وحده وليس العلماني هو ما يحتاج إلى التأويل والشرح التحليلي.

تبدأ أي مناقشة للعلماني بتأكيد أنه ظهر أول ما ظهر كفئة لاهوتية داخل العالم المسيحي الغربي ولا نظير لها في تراث ديني آخر حتى في المسيحية

---

(٢) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

الشرقية. ولم تكن الكلمة اللاتينية saeculum، كما في saeculorum per saecula أصلاً تعني إلا فترة غير محددة من الزمن. وبالتدريج صارت طرفاً في الثنائية الاصطلاحية «الديني/العلماني» التي ساعدت في تشكيل الواقع المكاني والزماني للعالم المسيحي كله في القرون الوسطى، فصار نظام تصنيف ثنائي يفصل بين عالمين، عالم الخلاص الديني الروحي المقدس والعالم الدنيوي الزمني العلماني. ومن هنا جاء التمييز بين الكهان «الدينيين» النظاميين، الذين يعتزلون الدنيا ويعيشون في أديرة حتى يصلوا إلى حياة الكمال المسيحي، والكهان «العلمانيين»، الذين يعيشون في الدنيا بين العوام.

أما الفعل «يعلمن»، في معناه اللاهوتي الأصلي، فيعني «التحويل إلى دنيوي»، أي تحويل الأشخاص أو الأشياء الدينية إلى دنيوية، مثل أن يترك شخص ينتسب إلى الدين الحكم الرهباني ليعيش في الدنيا/العالم، أو عندما تمت علمنة الملكية الدينية عقب حركة الإصلاح الديني البروتستانتي. هذا هو المعنى اللاهوتي المسيحي الأصلي لمصطلح «العلمنة» الذي يمكن أن يعد المجاز الأساسي للعملية التاريخية التي مرت بها العلمنة الغربية. والحقيقة أنه لابد من فهم عملية العلمنة التاريخية بوصفها ردَّ فعلٍ خاصاً لبناء ثنائية العالم المسيحي في القرون الوسطى، في محاولة لوصل أو استبعاد أو تجاوز ثنائية العالم الديني والدنيوي. ومن هذا المنظور، فإن مجرد وجود نظام التصنيف الثنائي ساعد في تحديد آليات عملية العلمنة. ولكن حتى في الغرب المسيحي، اتبعت عملية العلمنة هذه آليتين مختلفتين.

الأولى، آلية العلمنة المسيحية الداخلية التي تهدف إلى روحنة الزمني والخروج بحياة الكمال الدينية من الأديرة إلى عالم الدنيا، حتى يصير كل فرد «ناسكاً زاهداً علمانياً»، أي مسيحياً كاملاً في الدنيا saeculum أو الزمن. وتنحى هذه الآلية إلى تجاوز الثنائية عن طريق طمس الحدود بين الديني والعلماني، وذلك بجعل الديني علمانياً من خلال التفاعل والتمازج والتبادل. كان هذا هو السبيل الذي سلكته حركات الإصلاح الديني المسيحي المختلفة للدنيا/العالم في القرون الوسطى، وقد دفعت بها حركة الإصلاح الديني البروتستانتي إلى حد الغلو حتى اكتسبت صيغتها المعرفية النموذجية في المنطقة الثقافية الكالڤنية الأنغلوساكسونية، وخاصة في الولايات المتحدة.

أما آلية العلمنة الأخرى المختلفة، التي تكاد تكون مناقضة، فاتخذت صيغة العزل الديني laicization، وهي تهدف إلى تحرير كل المجالات العلمانية من السيطرة الكهنوتية الدينية، لهذا فهي تتميز بخصومة بين الدنيوي والديني. وخلافاً للمسلك البروتستانتي، فالحدود هنا بين الديني والعلماني مراقبة بصرامة، بل إن هذه الحدود تزاح إلى الهامش، بهدف احتواء أي شيء ديني وخصخصته وتهميشه، وفي الوقت نفسه استبعاده من أي وجود ظاهر في الفضاء العام العلماني. عندما حدثت علمنة الأديرة في الدول الكاثوليكية، أولاً أثناء الثورة الفرنسية ولاحقاً في الثورات الليبرالية التالية، كان الغرض الصريح من كسر أسوار الأديرة هو علمنة تلك الأماكن الدينية وتذويب مضمونها الديني وتفريغه، وجعل المتدينين والرهبان والراهبات مدنيين ودنيويين قبل إخراجهم قسراً إلى العالم، الذي بات مكاناً دنيوياً وحسب، خالياً من الرموز الدينية والمعاني الدينية. ولم يكن الخروج بحياة الكمال الدينية إلى الدنيا هو الهدف، وهذا هو تحديداً مجال العلمانية أو الدنيوية، وهو فضاء اجتماعي سياسي متحرر من الرموز الدينية والسيطرة الكهنوتية. وهذا السبيل في العلمنة تجسد نموذجه المعرفي في المنطقة الثقافية الفرنسية اللاتينية الكاثوليكية. وعلى الرغم من أنه اتخذ مظاهر شتى في أنحاء مختلفة من قارة أوروبا، يمكن استخدامه مجازاً أساسياً لكل روايات الطرح التي تناولت الحداثة العلمانية، وهي تنحى إلى فهم العلماني باعتباره المكان الذي سيخلو عندما يتحرر الواقع الدنيوي من الدين.

على الرغم من صورهما العديدة، فهاتان هما الآليتان الرئيستان للعلمنة واللتان أثمرتا عصرنا العلماني. وقد أدى السبيلان بطرق مختلفة إلى تجاوز ثنائية القرون الوسطى المسيحية من خلال توكيد صريح وإعادة تقييم الدنيا/ العالم، أي العصر العلماني أو العالم الدنيوي، وتطعيم العالم العلماني الحلولي بمعنى شبه متجاوز بوصفه مكاناً للخير البشري. بهذا المعنى الواسع لمصطلح «علماني»، أي الحياة في العالم الدنيوي وفي قلب العصر «العلماني»، فكلنا علمانيون، وكل المجتمعات الحديثة علمانية. والأرجح أنها ستظل كذلك في المستقبل المنظور، حتى إننا نكاد نقول saeculorum per saecula (على مر العصور).

لمصطلح «علماني» معنًى ثانٍ أضيق، وهو الدنيوية الخالصة المكتفية

بذاتها، عندما يكون الناس ببساطة «لادينيين»، أي معدومي الدين ورافضين لأي شكل من التجاوز والمفارقة للإطار الحلولي العلماني. وليس العلماني هنا وحدة في ثنائية متلازمة؛ بل هو واقع مغلق على نفسه. وإلى حدٍّ ما، يشكل هذا نتيجة نهائية محتملة لعملية العلمنة، أي محاولة تجاوز ثنائية الديني والعلماني، عن طريق تحرير الذات من المكوّن الديني تماماً.

في كتابه الحديث **عصر علماني** يعيد تشارلز تايلور بناء العملية التي تتشكل من خلالها الخبرة الظاهراتية لما يسميه «الإطار الحلولي» في صيغةِ تجمّعٍ متداخلٍ للأنظمة الكونية والاجتماعية والأخلاقية الحديثة المتمايزة. وتفهَم هذه الأنظمة الثلاثة جميعها ـ الكوني والاجتماعي والأخلاقي ـ بوصفها علمانية حلولية خالصة خالية من التجاوز، فتعمل «وكأن الإله غير موجود». يرى تايلور أن هذه الخبرة الظاهراتية هي التي تشكل النموذج المعرفي لعصرنا بوصفه عصراً علمانياً، بصرف النظر عن مدى تمسك البشر الموجودين بمعتقداتهم الدينية أو الإلهية[٣].

السؤال هو: هل خبرة الحياة الظاهراتية داخل هذا الإطار الحلولي مؤثرة إلى درجة أن من يعيشون داخله سينحون إلى العمل **وكأن الإله غير موجود**؟ الرد بالإيجاب عن هذا السؤال هو الأقرب إلى تايلور؛ فإن عرضه الظاهراتي «للظروف» العلمانية للاعتقاد يقصد بها تفسير التحول من مجتمع مسيحي حوالي ١٥٠٠ سنة بعد الميلاد حيث الإيمان بالله لم يكن ينازع أو يمثل مشكلة، بل كان «ساذجاً» ومسلماً به، إلى مجتمع اليوم ما بعد المسيحي الذي لم يعد فيه الإيمان بالله من المسلمات؛ بل صار يمثل إشكالية يوماً بعد يوم، حتى إن من يتخذون موقف «المشاركين» بوصفهم مؤمنين غالباً ما يمرون بتجربة مراجعة إيمانهم بوصفه خياراً بين خيارات أخرى كثيرة، بل خياراً يستلزم تسويغاً واضحاً صريحاً. أما العلمانية، فلأنها بلا دين فإنها تتجه على نحو متزايد إلى أن تصير الخيار الأصلي، الذي يعايشه الفرد بوصفه الشيء الطبيعي الذي لم يعد بحاجة إلى تسويغ.

يتوافق تطبيع «عدم الإيمان» أو «غياب الدين» هذا وجعله الحالة

(٣) المصدر نفسه.

الإنسانية السوية في المجتمعات الحديثة مع افتراضات نظريات العلمانية السائدة، التي تنبأت بانحسار تدريجي للمعتقدات والممارسات الدينية يتوازى مع تقدم عملية التحديث، أي كلما كان المجتمع حديثاً يفترض أن يكون أكثر علمانية وأقل «تديناً». وانحسار المعتقدات والممارسات الدينية معنى حديث نسبياً لمصطلح «العلمنة»، ويثبت ذلك أنه إلى الآن ليس موجوداً في معاجم أغلب اللغات الأوروبية الحديثة.

هناك بعض المجتمعات الحديثة غير الأوروبية، مثل الولايات المتحدة أو كوريا الجنوبية علمانية بالكامل، بمعنى أنها تعمل داخل الإطار الحلولي نفسه، مع ذلك فإن سكانها في الوقت نفسه متدينون تديناً واضحاً. وإن تحديث كثير من المجتمعات غير الغربية تصاحبه عمليات إحياء ديني. ولا ينبغي لهاتين الحقيقتين أن تلقيا بظلال الشك على الافتراض بأن انحسار المعتقدات والممارسات الدينية نتيجة شبه طبيعية لعمليات التحديث. فإن لم يكن التحديث نفسه ينتج بالضرورة انحساراً تدريجياً للمعتقدات والممارسات الدينية، فإننا نحتاج تفسيراً أفضل لانتشار نمط الحياة العلماني الواسع بين سكان أغلب المجتمعات الأوروبية الغربية. والعلمنة بالمعنى الثاني لمصطلح «علماني»، أي «المتجرد عن الدين»، لا يحدث تلقائياً نتيجة عمليات التحديث أو حتى نتيجة بناء إطار حلولي مغلق للمجتمع، بل إن الأمر يحتاج إلى تفعيل ظاهراتي عن طريق تجربة تاريخية أخرى محددة.

إن للحياة العلمانية المكتفية بذاتها، أي غياب الدين، فرصة أفضل لأن تكون الوضع المسلم به السوي إذا جرت معايشتها ليس بوصفها حالة بسيطة جداً لا تراجع نفسها، أي بوصفها حقيقة مجردة، بل بوصفها النتيجة المجدية لعملية تطور شبه طبيعية. وكما يقول تايلور، فإن عدم الإيمان في العصر الحديث ليس مجرد غياب للإيمان أو عدم الاكتراث به، بل إنه وضع تاريخي يقتضي استخدام صيغة الزمن التام [في اللغة الإنكليزية]، أي «وضع» الحدث الذي وقع تواً «لعدم عقلانية الإيمان»[٤]. ويوجد في أصل هذه التجربة الظاهراتية «وعي شامل» موروث من عصر التنوير، يفهم هذا التغير الإنساني المحض في أحوال الإيمان بوصفه عملية نضج ونمو، كأنه «بلوغ

(٤) المصدر نفسه، ص٢٦٩.

الرشد» وتحرر تدريجي. يرى تايلور أن هذه التجربة الظاهراتية الشاملة تساعد بدورها على تأسيس التجربة الإنسانية الحصرية الظاهراتية بوصفها تعزيزاً للخير الإنساني المؤكد المكتفي بذاته والمقيد لذاته، وبوصفها أيضاً الرفض الناقد لأي تجاوز خارج حدود الخير الإنساني مثل نكران الذات وهزيمة الذات.

وفي هذا الصدد، فإن لفهم الذات التاريخي في العلمانية وظيفة توكيد تفوق نظرتنا العلمانية الحديثة الحالية على أي أشكال أخرى سابقة من الفهم، ومن ثَمَّ يفترض أنها دينية وأكثر بدائية. فإن العلماني حديث، وبالمثل فالمتدين بشكل ما يعني عدم اتصافه بالحداثة الكاملة بعد. هذا هو أثر وعي تاريخي حديث شامل، يحول فكرة العودة إلى وضع تم تجاوزه إلى ردة فكرية غير مطروحة.

إن وظيفة العلمانية بوصفها فلسفة تاريخ، ومن ثم أيديولوجية، هي تحويل عملية العلمنة، وهي خصوصية تاريخية مسيحية غربية، إلى عملية غائية كوكبية يتطور فيها البشر من الإيمان إلى عدم الإيمان، من الدين غير العقلاني البدائي أو الغيبي إلى وعي علماني عقلاني بعد غيبي حديث. وحتى عند إقرار الدور الخاص الذي أدّته التطورات المسيحية الداخلية في عملية العلمنة العامة، فإن الغرض هو توكيد الدلالة العالمية لتفرد المسيحية بوصفها «الدين الذي خرج من الدين»[٥]، حسب صياغة مارسيل غوشيه البليغة.

أود أن أقول إن هذا الوعي العلماني الشامل عامل حاسم في حركة العلمنة واسعة الانتشار التي صحبت تحديث المجتمعات الأوروبية الغربية. والأغلب أن الأوروبيين يعايشون حركة علمنتهم، أي الانحسار الواسع للمعتقدات والممارسات الدينية بينهم، بوصفه نتاجاً طبيعياً لحركة تحديثهم. فمعايشة العلمانية لا تجري بوصفها اختياراً وجودياً يسعى إليه الأفراد المحدثون أو المجتمعات الحديثة، بل بوصفها نتاجاً طبيعياً لتحولهم إلى الحداثة. وفي هذا الصدد، فإن نظرية العلمنة التي تنتقل من خلال هذا الوعي التاريخي الشامل غالباً ما تتخذ صيغة النبوءة التي تحقق نفسها. وأرى

(٥) Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

أن حضور هذا الوعي التاريخي العلماني الشامل أو غيابه، هو الذي يوضح أين ومتى تصاحب عمليات التحديث حركة علمنة جذرية. أما في الأماكن التي يغيب عنها هذا الوعي العلماني التاريخي الشامل أو لا يكون سائداً، كما في الولايات المتحدة أو في أغلب الدول بعد الكولونيالية غير الغربية، فإن عمليات التحديث لا يحتمل أن تصاحبها عمليات انحسار ديني. وعلى النقيض من ذلك، يمكن أن يصاحبها عمليات إحياء ديني.

بعد هذه الصياغة الجديدة يمكن التمييز بين ثلاث صيغ مختلفة للاتصاف بالعلمانية: (أ) صيغة الحياة العلمانية البسيطة، أي تجربة الحياة الفعلية في عالم علماني وعصر علماني، حيث التدين خيار سوي مطروح. (ب) صيغة الحياة العلمانية الحصرية المكتفية بذاتها، أي تجربة الحياة الفعلية من دون الدين بوصف ذلك وضعاً سوياً شبه طبيعي مسلماً به. (ج) صيغة الحياة الدنيوية العلمانية، أي التجربة الفعلية ليس للحياة الخالية سلباً من الدين بل تجربة التحرر الفعلي من «الدين» بوصف ذلك شرطاً للاستقلال الإنساني والخير الإنساني.

عمليات العلمنة

في كتابي **الديانات العامة في العالم الحديث**، اقترحت أن نفصل تحليلياً بين ما كان في المعتاد يعد نظرية واحدة في العلمنة وجعلها مكونات أو أطروحات فرعية مستقلة وليس بالضرورة مترابطة، وهي تحديداً: (أ) نظرية التمييز المؤسسي لما يسمى الفضاءات العلمانية، مثل الدولة والاقتصاد والعلم، عن المؤسسات والمعايير الدينية. (ب) نظرية الانحسار التدريجي المتواصل للمعتقدات والممارسات الدينية كنتيجة مصاحبة لمستويات التحديث. (ج) نظرية خصخصة الدين كشرط مسبق للسياسة الديمقراطية العلمانية الحديثة[٦]. يتيح هذا التمييز التحليلي اختبار كل من هذه

---

(٦) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

لمراجعة نقدية للأطروحة، انظر:

José Casanova, "Public Religions Revisited," in: Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), pp. 101-119.

الأطروحات الفرعية على حدة بوصفها تصورات قابلة للتفنيد تجريبياً.

في أوروبا، كانت العمليات العلمانية الثلاث، التمييز والخصخصة والانحسار الديني، مترابطة تاريخياً، لذلك كان هناك نزوع إلى النظر إلى العمليات الثلاث بوصفها عناصر مترابطة داخلياً لعملية علمنة وتحديث غائية عامة مفردة، وليست تطورات خاصة ظرفية. أما في الولايات المتحدة فالأمر خلاف ذلك؛ إذ نجد عملية تمييز علماني بنموذج معرفي لا يصاحبه عملية انحسار ديني أو حصر الدين داخل الفضاء الخاص. وغالباً ما صاحبت عمليات التحديث والتحول الديمقراطي في المجتمع الأمريكي حركات إحياء ديني. ولا يعني الجدار الفاصل بين الدين والدولة، وهو أقوى من الجدار القائم في أغلب المجتمعات الأوروبية، الفصل الصارم بين الدين والسياسة.

تعرضت الأطروحتان الفرعيتان الثانويتان من نظرية العلمنة، وتحديداً «انحسار الدين» و«خصخصة الدين»، إلى انتقادات ومراجعات عديدة في السنوات الخمس عشرة الأخيرة. أما جوهر الأطروحة، أي فهم العلمنة بوصفها عملية مفردة للتمييز الوظيفي بين الفضاءات المؤسسية العلمانية المختلفة في المجتمعات الحديثة وبين الدين، فيبقى نسبياً بلا خلاف[٧]. مع ذلك ينبغي أن نسأل هل يصح أن نضم معاً في عملية تمييز وظيفي غائية مفردة الأنساق التاريخية المتعددة المتنوعة من التمييز والدمج بين الفضاءات المؤسسية المختلفة (أي بين الكنيسة والدولة، الدولة والاقتصاد، الاقتصاد والعلم) التي نجدها طوال تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة[٨].

وبدلاً من النظر إلى العلمنة بوصفها عملية عالمية عامة للتطور الإنساني والمجتمعي تجلت في الحداثة العلمانية، ينبغي أن نبدأ بالاعتراف بأن مصطلح «العلمنة» نفسه مستمد من تصنيف لاهوتي مسيحي غربي فريد، وهو saeculum (العصر ـ القرن ـ الدهر). ولقد نبَّهَنا طلال أسد إلى أن «العملية التاريخية للعلمنة تنتج تبادلاً أيديولوجياً مذهلاً... لأن «العلماني» كان في

(٧) José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," *Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1-2 (Spring-Summer 2002), pp. 7-22.

(٨) للاطلاع على نقد حادٍّ لأطروحة التمييز، انظر: Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons* (New York: Russell Sage, 1984), pp. 43-60.

وقت ما جزءاً من خطاب لاهوتي (saeculum)»، وفي وقت لاحق تشكل «الديني» بفعل خطابات علمية وسياسية علمانية، حتى صار «الدين» نفسه، بوصفه تصنيفاً تاريخياً ومفهوماً إنسانياً عاماً معولماً، من صنع الحداثة العلمانية الغربية(٩).

وهكذا، ينبغي أن يبدأ أي تفكير في العلمنة يتجاوز الغرب بالاعتراف بهذه المفارقة التاريخية الثنائية، وهي تحديداً أن «العلماني» ينشأ أولاً بوصفه فئة لاهوتية مسيحية غربية خاصة. أما مقابله، أي «الديني»، فهو نتاج الحداثة العلمانية الغربية. كما ينبغي أن يبدأ وضع سياق فئتَي «الديني» و«العلماني» عندنا بالاعتراف بالتاريخية المسيحية الخاصة للتطورات الأوروبية، وكذلك بالأنساق التاريخية المختلفة المتعددة للتمييز والتوليف بين الديني والعلماني، وكذلك بتكوين أحدهما للآخر داخل المجتمعات الأوروبية والغربية.

ينبغي أن يؤدي بنا هذا الإقرار إلى أن نحدّ من استخدام أنساق التحليل المقارن الأوروبية المركزية للتمييز والعلمنة مع حضارات أخرى وديانات عالمية. والأهم من ذلك، ضرورة اعتراف أو إقرار آخر، وهو أنه مع عملية عولمة تاريخ العالم التي بدأت مع التوسع الكولونيالي الأوروبي، تصير كل هذه العمليات في كل مكان مترابطة دينامياً ويكوّن بعضها بعضاً. ومع الإقرار بالعمليات التاريخية الفعلية للتمييز العلماني، فإن مثل هذا التحليل يضع تلك العمليات في سياقها ويعددها، وبمعنى ما يقر نسبيتها؛ إذ يضعها في إطار ديناميات تاريخية مسيحية غربية خاصة، مما يتيح خطاب أشكال حداثة متعددة داخل الغرب، وبالطبع أشكال حداثة أكثر منها غير غربية.

كما يؤكد بيتر فان دير فير، فإن نسق العلمنة الغربي نفسه لا يمكن أن يُفهم فهماً كاملاً إذا تجاهلنا أهمية الأثر الضخم للمواجهة الكولونيالية في التطورات الأوروبية(١٠). بل لقد أثبتت أفضل التحليلات بعد الكولونيالية أن كل سردية كبرى عن عملية الإصلاح وكل وصف يتتبع أصل الحداثة العلمانية الغربية لابد أن يضع في اعتباره المواجهات الكولونيالية متداخلة

(٩) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 192.

(١٠) Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

الحضارات. والمؤكد أن أي سردية شاملة لعملية التمدن الحديثة ينبغي أن تأخذ في اعتبارها المواجهة الأوروبية مع الحضارات الأخرى. وإن استخدام وصف الحضارة بصيغة المفرد لا يأتي إلا من هذه المواجهات متداخلة الحضارات[١١].

ويتضح هذا أكثر عندما نحاول إعادة بناء الأصول الوراثية «للدين» بوصفه فئة علمانية حديثة فريدة، صارت الآن «معولمة» أيضاً[١٢]. إن أي مناقشة للعلمنة بوصفها عملية كوكبية ينبغي أن تبدأ بملحوظة انعكاسية، وهي أن أحد أهم الاتجاهات العالمية هي عولمة وصف «الدين» نفسه، والتصنيف الثنائي للواقع «ديني/علماني»، الذي يصاحبه. وعلى الرغم من أن العلوم الاجتماعية مازالت تستخدم وصفاً عاماً وغير مراجع نسبياً للدين، في إطار المجال العلمي الجديد «الدراسات الدينية»، فإن وصف الدين مر بتحديات عدة وبكل أشكال التفكيك النقدي. وقد دار جدل واسع في العقدين الماضيين حول أصول متنافسة للوصف «الحديث» للدين، وعلاقته بتعدد أشكال الاعتراف والطوائف المسيحية في الحداثة المبكرة، حتى التوسع الكولونيالي الغربي والمواجهة مع «الآخر» الديني، إلى النقد التنويري للدين وانتصار «العقل العلماني»، وهيمنة الدولة العلمانية والمأسسة النظامية الضابطة للدراسة العلمية للدين، وحتى «اختراع الديانات العالمية» الغربي، والتصنيفات الفئوية للدين التي صارت الآن معولمة[١٣].

وعليه، من المناسب أن نبدأ بمناقشة الاتجاهات الدينية والعلمانية الكوكبية، مع الإقرار بوجود مفارقة، وهي أن الباحثين في الدين يتشككون

---

(١١) Johann P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions* (Leiden: Brill, 2003).

(١٢) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), and Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1963).

(١٣) Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002); Tomoko Mazusawa, *The Invention of World Religions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005); Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion* (New York: Oxford University Press, 1982); Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in: Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), pp. 269-284, and Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008).

في صحة وصف «الدين» في اللحظة ذاتها التي صار فيها الواقع الخطابي الديني أكثر انتشاراً من ذي قبل، حتى صار كوكبياً لأول مرة. ولست أدعي أن الناس اليوم في كل مكان أكثر أو أقل تديناً مما كانوا في الماضي. وأنا هنا لا أتناول السؤال الذي هيمن على أغلب نظريات العلمنة، وهو تحديداً هل المعتقدات والممارسات الدينية في انحسار أو نمو مكونة اتجاهاً حديثاً عاماً في العالم كله؟ كل ما في الأمر أنني أزعم أن «الدين» بوصفه واقعاً خطابياً، بل وصفاً مجرداً ونظاماً تصنيفياً للواقع يستخدمه الأفراد المحدثون والمجتمعات الحديثة عبر العالم والسلطات العلمانية، صار حقيقة اجتماعية كوكبية لا نزاع فيها.

من البيّن أن الناس حول العالم عندما يستخدمون الوصف نفسه «دين»، فإنهم في الواقع يقصدون أشياء مختلفة تماماً. والمعنى الحقيقي الملموس لما يسميه الناس «ديناً» يمكن تفصيله وإظهاره في سياق ممارساتهم الخطابية، لكن واقع استخدام وصف الدين نفسه استخداماً كوكبياً عبر الثقافات والحضارات يشهد على التوسع الكوكبي للنظام العلماني/الديني الحديث لتصنيف الواقع الذي نشأ في الغرب المسيحي الحديث. يعني هذا ضرورة زيادة التفكر الناقد في نظام التصنيف الحديث الخاص هذا، دون التسليم به نظاماً عالمياً عاماً[(١٤)].

إذا كان نظام تصنيف الواقع إلى ديني وعلماني قد صار معولماً، فما زال الجدل والنزاع حاميين في كل مكان في العالم تقريباً حول كيف وأين ومن يرسم الحدود المناسبة بين الديني والعلماني، وتتنافس في هذا السياق علمانيات متعددة، وكذلك هناك أشكال متعددة ومختلفة من المقاومة الأصولية الدينية لتلك العلمانيات. وعلى سبيل المثال، فإن العلمانية الأمريكية والفرنسية والتركية والهندية والصينية، وهي بعض الأنماط التي ليس لها فقط نماذج معرفية متميزة لرسم الحدود بين الديني والعلماني، لا تمثل فقط أنساقاً شديدة الاختلاف للفصل بين الدولة العلمانية والدين؛ بل تمثل أيضاً نماذج شديدة الاختلاف في تنظيم الدولة وإدارة الدين والتعددية الدينية في المجتمع.

---

(١٤) Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London: Routledge, 2006).

وبالمثل، فعلى الرغم من «التشابهات العائلية» الملاحظة بين الأصوليات الدينية المختلفة، ينبغي أن نقاوم إغراء النظر إليها وكأنها جميعاً مظاهر لعملية رد فعل دينية أصولية واحدة على عملية علمنة عالمية عامة واحدة متواصلة(١٥). فإن كل حركة من الحركات التي تسمى أصولية دينية ـ بروتستانتية أمريكية، يهودية، إسلامية، هندوسية، إلى آخره ـ هي متعددة ومتنوعة داخلياً وهي استجابات خاصة لطرق بعينها لرسم الحدود بين الديني والعلماني، وليست هذه الاستجابات مجرد رد فعل، بل هي أفعال مبادرة لانتهاز الفرصة التي تتيحها عمليات العولمة لإعادة رسم الحدود. وقبل هذا كله نجد دائماً وفي كل مكان أن الديني والعلماني يشكل أحدهما الآخر من خلال صراعات اجتماعية سياسية وسياسات ثقافية. فلا عجب إذاً أن نجد في كل مكان أشكالاً متعددة من مقاومة محاولات فرض النسق الأوروبي في العلمنة أو أي نسق آخر بعينه بوصفه نموذجاً عالمياً غائياً.

إذا عرفنا أن أنساق العلمنة الأوروبية لا تستنسخ ببساطة في الولايات المتحدة «المسيحية» أو في أمريكا اللاتينية الكاثوليكية، فلا ينبغي أن نتوقع استنساخها ببساطة في حضارات أخرى غير غربية. إن وصف العلمنة نفسه يصير إشكالياً بعمق بمجرد أن نضع له تصوراً نظرياً مركزياً أوروبياً وكأنه عملية عالمية من التطور الإنساني المجتمعي التدريجي من «الاعتقاد» إلى «عدم الاعتقاد» ومن «الدين» التقليدي إلى «حياة العلمانية» الحديثة، وبمجرد أن تنتقل إلى ديانات عالمية أخرى ومناطق حضارية أخرى لها ديناميات بناء شديدة الاختلاف للعلاقات والتوترات بين الدين والدنيا أو بين التجاوز الكوني والحلول الدنيوي. وعلى المنوال نفسه، كما أن الحداثة العلمانية الغربية هي أساساً وحتماً بعد مسيحية، فإن أشكال الحداثة المتعددة الناشئة في المناطق الحضارية بعد المحورية لابد أن تكون بعد هندوسية أو بعد كونفوشية أو بعد إسلامية؛ أي إنها ستتصف بخصوصية، وستكون أشكال إعادة الصياغة والبناء متوقفة على ظروفها، وكذلك تحولات الأنساق الحضارية القائمة والمخيلات الاجتماعية، وممتزجة بأخرى علمانية حديثة.

ينبغي أن ننظر في عمليات العلمنة والتحولات وحركات الإحياء الدينية

(١٥) Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003).

وعمليات إسباغ القدسية بوصفها عمليات تكوين متبادل عالمية متواصلة، وليست عمليات متنافرة منفصلة. بل لو نظرنا من زاوية بالضرورة كوكبية افتراضية، لوجدنا ثلاث عمليات مختلفة متوازية، ومع ذلك كوكبية مترابطة في حالة توتر وغالباً ما ينشأ بينها صراع مفتوح. في المقام الأول، توجد عملية علمنة كوكبية أفضل ما توصف به أنها توسع كوكبي لما يسميه تايلور «الإطار الحلولي العلماني»، وهذا الإطار يشكله حشد متداخل البنية من الأنظمة العلمانية الأخلاقية الاجتماعية الكونية الحديثة[١٦]. لكن مع تواصل المواجهات الجدلية بين النماذج المعرفية الأوروبية الأمريكية وخطاب «الاستثناءات» الأمريكية الأوروبية يتضح لنا أن عملية العلمنة هذه داخل الإطار الحلولي نفسه قد تستتبع ديناميات «دينية» شديدة الاختلاف[١٧].

على الرغم من كثرة أشكاله وتنوعها فإن النسق الأوروبي العام نسق علمنة (أي تمييز علماني) وانحسار «ديني» (أي انحسار التدين الكنسي وذهاب النفوذ والسلطة الكهنوتية الكنسية)، أما النسق الأمريكي فهو نسق علمنة مختلط بنمو ديني وتكرار حركات الإحياء الديني. وعليه، فالسؤال الأساسي لأي نظرية في العلمنة هو كيف تفسر اجتماعياً الانقسام الثنائي الحاد في الموقف الديني الحالي بين المجتمعات الغربية على جانبي شمال الأطلنطي؟ أي بين حياة العلمنة الغربية المغالية في المجتمعات الأوروبية، التي تبدو مطابقة بالفعل لوصف تايلور الظاهراتي في كتابه **عصر علماني**، وحالة الاعتقاد الديني السائدة بين الغالبية الواسعة من الشعب الأمريكي[١٨].

أتفق مع ديبيش شاكرابارتي (Dipesh Chakrabarty) على وجود حاجة إلى «أقلمة» أوروبا وقلب النظريات الأوروبية عن الاستثنائية الأمريكية رأساً على عقب[١٩]. وبهذا، بدلاً من أن تكون عملية العلمنة التاريخية للعالم المسيحي

---

(١٦) Taylor, *A Secular Age.*

(١٧) José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalism," in: Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead, eds., *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures* (Aldershot, UK: Ashgate, 2003), pp. 17-29.

(١٨) Peter Berger, Grace Davie, and Effe Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme with Variations* (Aldershot, UK: Ashgate, 2008).

(١٩) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

الديني الأوروبي هي المعيار، تصير العملية الاستثنائية الحقيقية الوحيدة، التي لا يحتمل إعادة إنتاجها في أي مكان آخر في العالم بترتيب تتابعي مشابه وبالوعي الشامل المصاحب نفسه. بل إن المجتمعات غير الغربية وغير المسيحية التي لم تمر بعملية تطور تاريخي مشابه وواجهت دائماً الحداثة العلمانية الغربية منذ أول لقاء بالكولونيالية الأوروبية (المسيحية) بوصفها «الآخر»، هذه المجتمعات هي الأقرب إلى التعرف على حقيقة عملية العلمنة الأوروبية، أي بوصفها عملية تاريخية بعد مسيحية ومسيحية لها خصوصيتها، وليست عملية تطور إنساني مجتمعي عامة أو عالمية، كما يحب أن يعتقد الأوروبيون.

ومن دون هذا الوعي الشامل، لا يحتمل أن يحدث الإطار الحلولي للنظام الحديث العلماني آثاراً ظاهراتية مشابهة في ظروف الاعتقاد وعدم الاعتقاد في المجتمعات غير الغربية. إن السؤال عن نوع الدينامية «الدينية» التي ستصاحب العلمنة، أي توسع الإطار الحلولي والتمييز العلماني في الثقافات غير الغربية سؤال تجريبي مفتوح. وعلى سبيل المثال، بالتأكيد يمكننا أن ننظر إلى عملية نزع القداسة عن نظام الطوائف التقليدي في الهند، التي لابد أن تصحب عمليات التحول الديمقراطي الحديثة، بوصفها شكلاً من العلمنة الهندية. لكن هذه العلمنة، وإن فُرضت بقوة القانون، لا يحتمل أن يكون لها الأثر الظاهراتي المعلِن نفسه على أحوال الاعتقاد وعدم الاعتقاد الذي ربما أحدثته عملية محو المؤسسية الدينية القدسية في السياق الاعترافي الأوروبي. بل إن الوصفين المسيحيين بعد حركة الإصلاح الديني، «الاعتقاد» و«عدم الاعتقاد»، ربما لا يناسبان السياق الهندي أو الهندوسي.

إذا كانت العولمة، كما قلت، تستتبع إضافة قدر من اللامركزية والأقلمة والتاريخانية على أوروبا والحداثة العلمانية الأوروبية، حتى في علاقتها بنسق الحداثة الأمريكية الديني المختلف الذي يقع داخل الإطار الحلولي نفسه، فليس من المرجح أن يصير ما يسميه تايلور عصر«نا» العلماني العصر العلماني الكوكبي المشترك بين كل البشر، أو أن عصر«نا» العلماني يصير بمنأى عن أي تأثير لعملية العولمة هذه وللمواجهة مع أشكال الحداثة غير الغربية الناشئة، وهي غير علمانية من أوجه كثيرة.

وبموازاة عملية العلمنة العامة التي بدأت بوصفها علمنة تاريخية داخلية في حدود العالم المسيحي الغربي، لكنها تعولمت لاحقاً من خلال التوسع الكولونيالي الأوروبي، توجد عملية تكوين نظام كوكبي «للديانات»، يعاد فيه تعريف ما يسمى بالديانات العالمية جميعاً وتحويلها إلى الموضع المقابل «للعلماني» من خلال عمليات مترابطة متبادلة للتمييز التخصيصي وادعاءات العالمية والاعتراف المتبادل.

لكن العلماني الحديث ليس مرادفاً بحال «للدنيوي»، ولا «الديني» مرادفاً «للمقدس» الحديث. المرادف «للمقدس» طبقاً لدوركهايم هو فقط «الاجتماعي بوصفه دينياً». في هذا الصدد تستتبع العلمنة الحديثة قدراً من دنيوية الدين من خلال خصخصته وفردنته وقدراً من تقديس الفضاءات العلمانية، وهي السياسة (الأمة المقدسة والمواطنة المقدسة والدستور المقدس)، والعلم (معابد المعرفة)، والاقتصاد (من خلال تقديس السلعة). لكن التقديس الحديث حقاً، الذي يمثل الديانة المدنية الكوكبية طبقاً لدوركهايم هو عبادة الفرد وتقديس الإنسانية من خلال عولمة حقوق الإنسان[٢٠].

السؤال التجريبي المفتوح الذي ينبغي أن يشغل بؤرة اهتمام علم اجتماع تاريخي مقارن للدين هو كيف تترابط هذه العمليات الكوكبية المتواصلة، أي العلمنة والتقديس والطائفية الدينية، وتتبادل التأثير في حضارات مختلفة، أحياناً بطريقة تعايش تكاملي، مثل حالات اندماج القوميات الدينية أو الدفاع الديني عن حقوق الإنسان، ولكن غالباً على نحو عدائي، كما في الصراعات العنيفة بين المعايير الحلولية العلمانية المقدسة (المتعلقة بالحياة الفردية والحرية) والمعايير الربانية المتجاوزة. فمن حكاية سلمان رشدي ومشكلة الرسوم الدانمركية، ومن تدمير مسجد بابري إلى الانتحاريين، ومن اغتيال ثيو فان غوخ إلى المواجهة بين البابا الألماني والمستشارة الألمانية حول الإلغاء البابوي حكم الطرد على الأسقف ريتشارد وليامسونز، وهو توحيدي لم يتب تجرأ على الجهر بارتكاب كبيرة إنكار الهولوكوست، وما نلاحظه

---

(٢٠) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1995), and José Casanova, "The Sacralization of the Humanum: A Theology for a Global Age," *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 13, no.1 (Fall 1999), pp. 21- 40.

مرة بعد مرة في وسائل الإعلام «الكوكبية» الخاصة بالفضاء العام الكوكبي لا يحسن فهمه بوصفه صدامات بين «الديني» و«العلماني»، بل بوصفه مواجهات عنيفة حول «المقدّس»، حول الأفعال والأقوال التي تنطوي على الإساءة إلى المقدس وتدنيسه، وعلى انتهاك المحرمات الدينية والعلمانية.

كل هذا جزء لا يتجزأ من صراعات كوكبية متواصلة على الاعتراف الإنساني المتبادل الخاص والعالمي العام.

علمانيات

كما بينّا سابقاً، قد تشير «العلمانية» بشكل فضفاض إلى مدى واسع من الرؤى الكونية الحديثة والأيديولوجيات تتعلق «بالدين»، ربما تُعتنق بوعي وتطور بعد تأمل ومراجعة أو، بخلاف ذلك، تستحوذ علينا وتعمل عمل الافتراضات المسلم بها، وتمثل «اللافكر» المعرفي السائد. لكن العلمانية أيضاً تشير إلى مشروعات دولة أيديولوجية معيارية، وكذلك إلى أطر قانونية ـ دستورية لفصل الدين عن الدولة ـ وإلى نماذج مختلفة من تمييز الدين عن الأخلاق والفضيلة والقانون.

لعله من المثمر أن نبدأ بخط فاصل تحليلي بين العلمانية بوصفها مبدأ في فن إدارة الدولة والعلمانية بوصفها أيديولوجية. أما العلمانية بوصفها مبدأ في فن إدارة الدولة فهي كما أفهمها ببساطة مبدأ للفصل بين السلطة الدينية والسياسية، إما بغرض حيادية الدولة تجاه كل الديانات، أو بغرض حماية حرية المعتقد لكل فرد، أو بغرض تيسير المشاركة الديمقراطية لكل المواطنين، متدينين، وغير متدينين على السواء. ولا يفترض هذا المبدأ في إدارة الدولة «نظريةً» معينة مسبقة عن الدين سلباً أو إيجاباً، ولا يحتاج أن يترتب عليه أي نظرية صريحة. فما إن تتخذ الدولة صراحة مفهوماً معيناً عن «الدين» حتى ندخل في نطاق الأيديولوجية. ويمكن أن نقول إن العلمانية تصير أيديولوجية ما إن يترتب عليها نظرية تعرّف الدين أو تحدد عمله. وإن هذا الافتراض بأن «الدين» بالمعنى المجرد شيء له جوهر أو يحدث آثاراً معينة قابلة للتنبؤ، هو السمة التي تعرّف العلمانية الحديثة[٢١].

---

(٢١) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.*

يمكن تمييز نمطين أساسيين من الأيديولوجيات العلمانية؛ **النمط الأول** هو النظريات العلمانية التي عن الدين المستمدة من فلسفات في التاريخ شاملة وتقدمية، تحيل الدين إلى مرحلة تم تجاوزها؛ **النمط الثاني** هو النظريات السياسية العلمانية التي تفترض مسبقاً أن الدين إما قوة لاعقلانية أو شكل غير عقلاني من الخطاب ينبغي إقصاؤه من الفضاء العام الديمقراطي. ويمكن أن يسميا على الترتيب علمانيات «تاريخية فلسفية» و«سياسية».

وليس هدفي هنا أن أتخذ منظورَ تاريخ الأفكار لأتتبع أصول شكلَي العلمانية في أوروبا في بداية العصر الحديث، وكيف اجتمعا على انتقاد الدين من منطلقات عصر التنوير، ثم افترقا مرة أخرى إلى مسارات مختلفة من الوضعية والإلحاد المادي والإنسانية الإلحادية والدهرية الجمهورية والليبرالية وما إلى ذلك. ولا أريد هنا أن أفحص الافتراضات «التاريخية الفلسفية» العلمانية المتغلغلة في أغلب نظريات الحداثة العلمانية، مثل نظريات يورغين هابرماس في «عقلنة الحياة - العالم» و«ألْسَنة المقدس»(*)، أو الافتراضات العلمانية السياسية المتغلغلة في النظريات الديمقراطية الليبرالية الكبرى، مثل نظريات جون رولز أو هابرماس، على الرغم من أن الاثنين أخذا في مراجعة مسلّماتهما العلمانية في أعمالهما الأخيرة[٢٢].

وبوصفي عالم اجتماع، فإنني مهتم بدراسة مدى تغلغل هذه الافتراضات العلمانية المسلم بها ومن ثم الخبرة الظاهراتية التي يعيشها الناس العاديون، أكثر من اهتمامي بالصيغ الفكرية العليا لنمطَي العلمانية. ثمة لحظة حاسمة

(*) يعرّف هابرماس تعبير «ألْسنة المقدس»، من الألسنية أو دراسة اللغة وتحليلها، فيعني أن سلوك الناس أو تفكيرهم الذي يدفعه الخوف من المقدس يتحرر من هذا الخوف ويتعرض للنقد والتحليل، ويرى أن هذا ارتقاء بالمقدس عن طريق التفكر في صحته. ومعنى هذا أن الفرد لا يفعل ما يأمره به الآخرون تنفيذاً لأوامر سلطة مقدسة فوق المراجعة؛ بل يتصرف وفق ما يعايشه بنفسه مما يطلق إمكانات تواصله العقلاني مع نفسه ومع غيره (المترجم).

(٢٢) Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action* (Boston, MA: Beacon Press, 1987); *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Morality* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002); *Between Naturalism and Religion* (Cambridge, UK: Polity, 2008); John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, with "On My Religion"* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

هي تلك اللحظة التي تنفصل فيها المعايشة الظاهراتية لصفة «علماني» عن إحدى وحدتي ثنائية «الديني/العلماني»، وتصبح واقعاً منغلقاً بذاته. وعليه فإن صفة علماني تشير إلى حياة علمانية خالصة مكتفية بذاتها، ليس عندما لا يستحسن الناس «النغمة» الدينية، بل عندما يكونون منغلقين تماماً تجاه أي شكل من أشكال التجاوز والمفارقة للإطار الحلولي العلماني الخالص.

قلت هنا سابقاً إن حضور أو غياب ما أسميته «وعياً علمانياً تاريخياً شاملاً» هو الذي يبين إلى حدٍّ بعيد متى وأين يصاحب عمليات التحديث حركة علمنة جذرية؛ ففي الأماكن التي يغيب عنها هذا الوعي العلماني التاريخي الشامل، كما في الولايات المتحدة أو في أغلب المجتمعات بعد الكولونيالية الغربية، من غير المحتمل أن يصاحب عمليات التحديث عمليات انحسار ديني، بل على النقيض، ربما تصاحبها عمليات إحياء ديني.

مما يمثل دليلاً يؤكد مقولتي أن الشعوب الأوروبية والأمريكية تستجيب بطرق مختلفة لاستطلاعات الرأي العام التي تقيس تدينهم - مدى قوة إيمانهم بالله، كم مرة يصلون وكم مرة يذهبون إلى الكنيسة، وما قدر تدينهم، وهكذا. ونحن نعلم يقيناً أن الأمريكيين والأوروبيين يكذبون في استطلاعات الرأي، لكنهم غالباً ما يكذبون في اتجاهين معاكسين: يبالغ الأمريكيون في مدى تدينهم ويدعون أنهم يذهبون إلى الكنيسة ويصلون أكثر مما يفعلون في الواقع. ونحن نعلم ذلك يقيناً لأن علماء اجتماع الدين الذين يحاولون إثبات أن العلمنة الحديثة ماضية في طريقها في الولايات المتحدة، أثبتوا أن الأمريكيين أقل تديناً مما يدّعون، وأننا ينبغي ألا نثق فيما يبلغونه بأنفسهم عن درجة تدينهم(٢٣). لكن السؤال الاجتماعي المثير هو لماذا ينزع الأمريكيون إلى المبالغة في درجة تدينهم، فيدعون درجة من التدين أبعد مما هم عليه؟ إلا إذا كانوا يعتقدون أن صفة الحداثة وصفة الأمريكية، وهما يعنيان شيئاً واحداً بالنسبة إلى أغلب الأمريكيين، تستتبعان أيضاً صفة التدين.

والأوروبيون خلاف ذلك، إذا كذبوا أو عندما يكذبون في استطلاعات

(٢٣) Kirk Hadaway, Penny Long Marler, and Mark Chaves, "What the Polls Don't Show: A Close Look at US Church Attendance," *American Sociological Review*, vol. 58 (1993), pp. 741-752.

الرأي، فإن كذبهم في الاتجاه المعاكس، فينزعون إلى تهوين حجم ما بقى لديهم من تدين. وليس لديّ إثبات عام ينطبق على أوروبا كلها، لكنَّ هناك دليلَ إثباتِ هذه النزعة في حالة إسبانيا. يقدم كتاب بيرتلزمان (Bertelsmann) **مؤشر الدين** *Religious monitor*، الذي نشر في عام ٢٠٠٨، تأكيداً حاسماً على التحول العلماني الجذري في المجتمع الإسباني في الأربعين سنة الأخيرة[(٢٤)]. وهناك انحسار متواصل متزايد في مستوى التدين حسب الإقرارات الفردية في كل فئات التدين، أي الاعتقاد والذهاب إلى الكنيسة والصلاة الفردية وأهمية الدين في حياة الفرد. لكن الشيء الأشد لفتاً للنظر هو تدني أرقام صورة الذات الدينية؛ فنسبة الإسبان الذين يرون أنفسهم «متدينين تماماً» (٢١ بالمئة) أقل كثيراً من نسبة من يعبرون عن إيمان «قوي» بالله (٥١ بالمئة)، وأقل بشكل دال من نسبة من يحضرون الطقوس الدينية في الكنيسة مرة واحدة في الشهر على الأقل (٣٤ بالمئة)، وأقل كثيراً من نسبة من يدّعون أنهم يصلون مرة واحدة على الأقل أسبوعياً (٤٤ بالمئة). وأنا أميل إلى تأويل الفارق بين قدر التدين بالإقرار الذاتي وصورة الذات الدينية بأنها مؤشر على أن الإسبان يفضلون أن يتصوروا أنفسهم أقل تديناً مما هم عليه بالفعل وأن صفة التدين لا تعد صفة محمودة في ثقافة علمانية في المقام الأول.

يبدو أن الرد الطبيعي للأوروبيين على السؤال عن «تدينهم» هو: «طبعاً لست متديناً. ماذا تظن؟ أنا أوروبي ليبرالي علماني مستنير». إن هذا التعريف التلقائي للذات بأنها حديثة وعلمانية هو ما يميز أوروبا الغربية عن الولايات المتحدة. والاتصاف بالعلمانية بهذا المعنى يعني أن تجعل الدين وراء ظهرك وأن تحرر ذاتك من الدين فتتجاوز الأشكال غير العقلانية من الوجود والتفكير والشعور المرتبطة بالدين. ويعني كذلك بلوغ النضج والرشد والاستقلال وامتلاك الفرد فكره وفعله. وهذا الافتراض تحديداً بأن العلمانيين يملكون فكرهم وفعلهم وأنهم فاعلون عقلانيون مستقلون أحرار

(٢٤) José Casanova, "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain," in: Bertelsmann Stiftung, ed., *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008* (Guetersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009), pp. 223-255.

بخلاف المتدينين الذين على نحو ما فاعلون غير عقلانيين تابعون غير أحرار، هو ما يمثل المقدمة التأسيسية للأيديولوجية العلمانية. وهو يستتبع في هذا الشأن نظريات «الطرح» والنظريات الشاملة.

يصف تايلور نظريات «الطرح» بأنها تلك التصورات عن الحداثة العلمانية التي تنظر إلى العلماني بوصفه الطبقة الطبيعية التي تبقى وتنكشف عندما يُستبعد هذا الشيء الزائد الفوقي الذي يسمى الدين، وذلك من منظور أنثروبولوجي. أما العلماني فهو الطبقة الأنثروبولوجية الأساسية التي تبقى عندما نتخلص من الدين. وتضيف النظريات الشاملة تفسيرات أصولية أو وظيفية فتتتبع أصول الدين ووظيفته، فتعرّف لماذا وكيف ظهر أول ما ظهر في التاريخ الإنساني البدائي، وكيف صار الآن زائداً لا حاجة إليه بالنسبة إلى الأفراد المحدثين العلمانيين وبالنسبة إلى المجتمعات الحديثة.

لكن العلمانية السياسية المحضة لا حاجة بها لأن تعتنق هذه الافتراضات السلبية عن الدين أو لأن تفترض أي تطور تاريخي تقدمي يقلص من جدوى دور الدين تدريجياً. ويتوافق هذا بالفعل مع نظرة إيجابية للدين بوصفه خيراً أخلاقياً أو مستودعاً أخلاقياً جمعياً للتضامن الإنساني والفضيلة الجمهورية. لكن العلمانية السياسية حريصة أيضاً على أن تحتوي الدين داخل فضائها «الديني» المنفصل، وعلى أن تخلي فضاءها الديمقراطي العلماني العام من الدين. هذا هو المبدأ الأساسي لأي شكل من العلمانية بوصفها مبدأ في فن إدارة الدولة، أي ضرورة الحفاظ على قدر من الفصل بين «الكنيسة» و«الدولة»، أو بين السلطات «الدينية» و«السياسية»، أو بين «الديني» و«السياسي». لكن السؤال الجوهري هو كيف تُرسم هذه الحدود ومن يرسمها؟ تتحول العلمانية السياسية بسهولة إلى أيديولوجية علمانية عندما يزعم السياسي لنفسه صفة السيادة المطلقة شبه المقدسة شبه المتجاوزة، أو عندما يضفي العلماني على نفسه ثوب العقلانية والعالمية، وفي الوقت نفسه يدعي أن «الدين» في جوهره غير عقلاني، تخصيصي وغير متسامح (أو غير ليبرالي)، وبذلك، يكون خطيراً وتهديداً للسياسات الديمقراطية إذا ما دخل الفضاء العام. إن مشكلة العلمانية الأساسية بوصفها أيديولوجية هي فيما أرى أنها تختزل «الديني»، بل أيضاً العلماني، في جوهر ثابت.

من المدهش أن نجد الانتشار الواسع في كافة أنحاء أوروبا للرأي القائل بأن الدين «غير متسامح» و«يخلق الصراعات». وطبقاً لمسح للرأي العام قام به برنامج الإشراف والمراقبة المكثف (ISSP) في عام ١٩٩٨، فإن الغالبية الكاسحة من الأوروبيين، أكثر من ثلثي عدد السكان في كل دولة أوروبية غربية، يعتقدون أن الدين «غير متسامح»[(٢٥)]. وكانت هذه هي النظرة السائدة بالفعل قبل أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. ولأن الناس في المعتاد لا يدركون قدر عدم التسامح فيما يقولون ويفعلون، لنا أن نفترض أن التعبير عن مثل هذا الرأي من جانب الأوروبيين يخص «دين» الآخرين، أو يمثل ذاكرة استرجاعية انتقائية من ماضيهم تجعلهم يعدون أنفسهم محظوظين لتجاوزها، والأمر الذي يحمل دلالة أكبر هو أن غالبية السكان في كل دولة أوروبية غربية، باستثناءين مهمين هما النرويج والسويد، تشترك في الرأي القائل بأن «الدين يخلق الصراعات».

ينبغي أن يكون واضحاً أن هذه النظرة السلبية واسعة الانتشار عن كون «الدين» «غير متسامح» ويؤدي إلى الصراعات ليس لها أساس تجريبي في الخبرة التاريخية الجمعية للمجتمعات الأوروبية في القرن العشرين، أو في الخبرة الشخصية لأغلب الأوروبيين المعاصرين. مع ذلك، يمكن تفسيرها بصورة تلقى القبول بأنها اختلاق علماني وظيفته تمييز الأوروبيين المحدثين العلمانيين تمييزاً في صالحهم عن «الآخر المتدين»، إما عن الأوروبيين المتدينين ما قبل الحداثة أو عن المتدينين غير الأوروبيين المعاصرين، لاسيما المسلمين.

وعلى ذلك، عندما يتصور الأوروبيون أن الدين «غير متسامح»، فإنهم بلا شك لا يشملون أنفسهم في هذا التصور، وإن كان كثير منهم مازالوا متدينين، بل إنهم يتصورون ذلك الدين الذي تركوه وراء ظهورهم أو دين «الآخر» الذي بين ظهرانيهم، والذي تَصادف أنه الإسلام. وما داموا يربطون الدين بعدم التسامح، فإنهم ضمناً يقولون إنهم أحسنوا بطرح عدم التسامح وراء ظهورهم عندما تخلصوا من الدين. وبهذا المعنى تصير دعوى التسامح مجرد تسويغ لحياة العلمانية بوصفها نبع التسامح.

---

(٢٥) Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium* (New Brunswick, NJ: Transaction, 2003), p. 78.

أما الرأي الأبرز فهو تصوير «الدين» مجرداً بأنه منبع الصراعات العنيفة، بناءً على التجربة التاريخية الفعلية لأغلب المجتمعات الأوروبية في القرن العشرين. إن «القرن الأوروبي القصير» حسب تسمية إريك هوبسبوم (Eric Hobsbawm) الدقيقة، من عام ١٩١٤ إلى عام ١٩٨٩، كان من أشد القرون دموية وأعنفها من حيث التطهير العرقي في تاريخ البشرية. لكن هذه المذابح الفظيعة ـ منها تلك المجزرة التي دُفع إليها ملايين الشباب الأوروبيين في خنادق الحرب العالمية الأولى، أو الملايين التي لا تعد من الذين سقطوا ضحايا الإرهاب البلشفي والشيوعي أثناء الثورة والحرب الأهلية وحملات العمل الجماعي والمجاعة الكبرى في أوكرانيا، ودورات الإرهاب الستاليني المتكررة ومعسكرات العمل السوفياتية، وأفظعها جميعاً المحرقة النازية واندلاع الحرب العالمية الثانية على المستوى الكوكبي، والتي انتهت بإلقاء القنبلتين الذريتين على هيروشيما وناغازاكي ـ لا يمكن أن يقال إن سببها عدم التسامح والتعصب الدينيين؛ بل إنها جميعاً من نواتج الأيديولوجيات العلمانية الحديثة.

مع ذلك، يفضل الأوروبيون المعاصرون، كما هو واضح، أن يكونوا انتقائيين، فينسون الذكريات الأليمة الأقرب المتعلقة بالصراعات الأيديولوجية العلمانية، ويسترجعون ذكريات نُسيت منذ زمن بعيد لحروب دينية وقعت في أوروبا في مرحلة الحداثة المبكرة، ويستعينوا بها لفهم الصراعات الدينية التي يرونها تنتشر حول العالم ويزيد خطرها عليهم. وبدلاً من أن يروا السياقات الهيكلية المشتركة بين تشكيل الدولة الحديثة والصراعات الجغرافية السياسية بين الدول والقومية الحديثة والتعبئة السياسية للهويات الثقافية العرقية والهويات الدينية، عمليات محورية في التاريخ الأوروبي الحديث صارت معولمة من خلال التوسع الكولونيالي الأوروبي، يفضل الأوروبيون، كما يبدو، أن ينسبوا تلك الصراعات إلى «الدين»، أي إلى الأصولية الدينية والتعصب، وعدم التسامح الديني، وهي صفات يفترض أنها في أصل الدين «ما قبل الحداثة»، وهو راسب قديم متخلف تركه الأوروبيون العلمانيون المتنورون المحدثون وراء ظهورهم[٢٦]. قد يساورنا الشك في أن وظيفة هذه

---

(٢٦) José Casanova, "The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracies," in: Gabriel Motzkin and Yochi Fischer, eds., *Religion and Democracy in Contemporary Europe* (London: Alliance, 2008), pp. 63-74, and José Casanova, *Europa's Angst vor der Religion* (Berlin: Berlin University Press, 2009).

الذاكرة التاريخية الانتقائية هي حماية مفهوم منجزات الحداثة العلمانية الغربية التقدمية وتقديم تسويغ يدعم ذاتياً الفصل العلماني بين الدين والسياسة بوصفه شرطاً لتحقق السياسة الديمقراطية الليبرالية الحديثة والسلام العالمي، ولحماية الحرية الدينية الفردية المخصخصة.

في الواقع، ليست الديمقراطيات الأوروبية القائمة علمانية بالقدر الذي تدعيه ضمناً النظريات العلمانية في الديمقراطية. ربما كانت المجتمعات الأوروبية علمانية بدرجة عالية، لكن الدول الأوروبية بعيدة عن كونها علمانية أو محايدة. ولا نحتاج إلا أن نشير إلى أن كل فرع من المسيحية، باستثناء الكنيسة الكاثوليكية، يتمتع بمؤسسة لها مميزات وليست مجرد مؤسسة رمزية: مثل الكنيسة الإنجيلية في إنكلترا، والكنيسة البروتستانتية (المشيخية) في اسكتلندا، والكنيسة اللوثرية في كل دول الشمال النوردية (الدانمرك والنرويج وأيسلندا وفنلندا)، باستثناء السويد، والكنيسة الأرثوذكسية في اليونان. وحتى في فرنسا العلمانية، فإن ٨٠ بالمئة من ميزانية المدارس الكاثوليكية الخاصة يغطيها التمويل الحكومي. بين المثالين المتناقضين العلمانية الفرنسية والمؤسسة اللوثرية النوردية، يمثل الجميع في أوروبا مدى كاملاً من أنساق شديدة التنوع للعلاقات بين الكنيسة والدولة في التعليم ووسائل الإعلام والصحة والخدمات الاجتماعية وما إلى ذلك، يمثل ارتباطات «غير علمانية»، مثل الصيغ التشاركية لعملية اختيار أسس بناء المجتمع في هولندا أو الاعتراف الحكومي الرسمي النقابي في ألمانيا (وكذلك المجتمع اليهودي في بعض المناطق التي تتحدث الألمانية)[٢٧].

ينبغي لنا أن نقلل اهتمامنا بالعلمانية بوصفها معياراً ديمقراطياً نظرياً

---

(٢٧) أنشأ جون ميدلي مقياساً ثلاثياً لعلاقة الكنيسة بالدولة سماه TAO للإدارة والتنظيم الأوروبي لعلاقات الدين بالدولة، حيث يرمز حرف T إلى الثروة Treasure (ارتباطات المال والملكية)، وحرف A إلى السلطة (Authority) (ممارسة سلطات الدول المسيطرة)، ويرمز حرف O إلى التنظيم (Organization) (تدخُّل أجهزة الدولة الفعال في المجال الديني). وبحسب مقياسه، سجلت كل الدول الأوروبية درجة إيجابية في واحد على الأقل من هذه النطاقات، وسجلت معظم الدول درجة إيجابية على اثنين منها، وأكثر من الثلث (ست عشرة دولة من خمس وأربعين دولة) سجلت درجة إيجابية في النطاقات الثلاثة. انظر:

John T. S. Madeley, "Unequally Yoked: The Antinomies of Church-State Separation in Europe and the USA," paper presented at: The Annual Meeting of the American Political Science Association, Chicago, 30 August- 2 September 2007.

مفترضاً أو شرطاً وظيفياً للمجتمعات الحديثة التي تتبنى الفصل العلماني، ونزيد الاهتمام بالتحليل التاريخي النقدي المقارن لأنماط العلمانية المختلفة التي برزت في عملية تشكل الدولة الحديثة. إن أي شكل من العلمانية، بوصفها مبدأ في إدارة الدولة، يستتبع مبدأين تعبر عنهما بدقة نص العبارة الثنائية للتعديل الأول على دستور الولايات المتحدة، أي مبدأ الفصل (أي لا مؤسسة)، ومبدأ تنظيم الدولة للدين في المجتمع (أي حرية الممارسة)، فالعلاقة بين المبدأين هي التي تحدد صيغة العلمانية المحددة وصلتها بالديمقراطية.

أما بالنسبة إلى المبدأ الأول، فهناك أنواع كثيرة ودرجات من الفصل بين نقيضَي الفصل «عدائي» و«ودي»؛ ففي الأماكن التي ليس بها مؤسسة كنسية تدعي حقوقاً احتكارية، مثل الكنيسة الكاثوليكية قبل مجلس الفاتيكان الثاني، أو كنائس اعترافية تابعة للدولة، مثل الكنائس التي اتخذت شكلاً مؤسسياً من خلال نظام الدول الأوروبية «الويستفالي»، التي تخضع لمبدأ cuius region eius religio (الدين دين الحاكم)، فلا حاجة حقيقية لعملية هدم مؤسسي، وربما توجد عملية فصل ودي، كما كانت حالة الولايات المتحدة.

وكما يثبت أحمد كورو (Ahmet Kuru)، فإن نمط الفصل في مرحلة تشكل الدولة الحديثة تحدده إلى حد بعيد صيغة التكامل الخاصة التي تحدث في العلاقات بين السلطات الدينية والسياسية في النظام القديم[٢٨]. والأقرب أن الدول بعد الكولونيالية لها دينامياتها الخاصة؛ ففي أمريكا الكولونيالية، مثلاً، لم يكن هناك كنيسة وطنية في أي من المستعمرات الثلاث عشرة لتفصل الدولة الفيدرالية الجديدة نفسها عنها. لكن الفصل كان ودياً، ليس لعدم الحاجة إلى فصل عدائي عن كنيسة راسخة لا وجود لها، بل، وهو الأهم، لأن الفصل تم بغرض حماية حرية ممارسة الدين، أي لتحقيق شروط إمكانية التعددية الدينية في المجتمع.

السؤال في النهاية هو هل العلمانية غاية في ذاتها، قيمة عليا، أم هي وسيلة إلى غاية أخرى، سواء كانت الديمقراطية أو المساواة في المواطنة أو

(٢٨) Ahmet Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion* (New York: Cambridge University Press, 2009).

التعددية (أي المعيارية)؟ فإن لم يكن مبدأ الفصل العلماني غاية في ذاته، ينبغي إذاً أن تبنى على نحو يجعلها تعظم المساواة في المشاركة بين جميع المواطنين في السياسة الديمقراطية وحرية الممارسة الدينية في المجتمع. فإذا أخذنا الشرطين معاً، استطعنا إنشاء تصنيفات متدرجة عامة للفصل العدائي/الودي من جانب، ونماذج للتنظيم الحكومي الحر/المقيد للدين في المجتمع من جانب آخر.

وأرى أن مبدأ «الممارسة الحرة» للدين وليس مبدأ «عدم المؤسسية» هو ما يبدو شرطاً لازماً للديمقراطية، فلا يمكن تحقق الديمقراطية دون حرية دينية، بل إن «الممارسة الحرة» تبرز بوصفها مبدأ ديمقراطياً معيارياً في حد ذاته. ومن ناحية أخرى، نظراً لوجود نماذج تاريخية كثيرة لدول علمانية لم تكن ديمقراطية، على نمط الأنظمة السوفياتية وتركيا الكمالية أو المكسيك بعد الثورة، أمثلة واضحة لها، لنا أن نخلص إلى أن الفصل العلماني الصارم بين الكنيسة والدولة لا يكفي وحده للديمقراطية وليس بشرطٍ لقيامها. ويبدو أن مبدأ «عدم المؤسسية» معقولاً وضرورياً بالأساس كوسيلة تحقيق حرية الممارسة والمساواة في الحقوق. يصير إلغاء المؤسسية شرطاً لازماً للديمقراطية عندما تدعي ديانة مؤسسة احتكار منطقة من الدولة وتمنع فيها حرية الممارسة الدينية وتقوض المساواة في الحقوق أو حرية وصول كل المواطنين إليها.

من المفهوم أن تكون أغلب مناقشات العلماني والعلمانية مناظرات علمانية مسيحية غربية داخلية. وكما يبين نوح فيلدمان (Noah Feldman)، فهذا جدل بالأساس عن رحلة انتقالنا من القديس أوغسطين إلى ما نحن عليه الآن[٢٩]. وينبغي أن نحذر من رفع هذه العملية التاريخية المقيدة بظروف خاصة إلى مستوى النموذج التاريخي العالمي العام. وينبغي أن نذكّر أنفسنا بأن «العلماني» نشأ أول ما نشأ كفئة دينية مسيحية غربية، وهي فئة لم تساعد فقط على تنظيم التشكيل الاجتماعي الخاص بالعالم المسيحي الغربي، بل ساهمت بشكل كبير في صياغة ديناميات كيفية تحويل الذات عن هذا النظام

(٢٩) Noah Feldman, "Religion and the Earthly City," *Social Research*, vol. 76, no. 4 (Winter 2009), pp. 989-1000.

أو تحريرها منه. وفي النهاية، ونتيجة لهذه العملية التاريخية، أي التحول العلماني، صار «العلماني» الفئة التي تساعد على بناء ورسم الخطوط القانونية والفلسفية والعلمية والسياسية «للدين» وطبيعته وحدوده.

والواقع أن هذه الدينامية الخاصة بعملية العلمنة صارت معولمة عن طريق عملية التوسع الكولونيالي، ودخلت في توتر دينامي مع أساليب كثيرة مختلفة رسمت بها حضارات أخرى الحدود بين «المقدس» و«الدنيوي»، «المتجاوز» و«الحلولي»، «الديني» و«العلماني». وينبغي ألا نتصور أن أطراف هذه الثنائيات مترادفة؛ فالمقدس ينزع إلى الحلولي في الثقافات قبل المحورية، وليس المتجاوز بالضرورة «دينياً» في بعض الحضارات المحورية، وليس العلماني بأي حال دنيوياً في عصرنا العلماني؛ بل علينا أن نبدأ تحليلاً أكثر انفتاحاً للديناميات الحضارية الغربية وأن نكون أشد انتقاداً لفئاتنا العلمانية المسيحية الغربية، حتى نوسع فهمنا للعلماني والعلمانيات.

(٣)
العلمانية والمواطنة والفضاء العام

كريغ كالهون

فهم المواطنة في الغرب الحديث فهم علماني. هذا مع وجود كنائس الدولة والرؤساء المصلين ودور عميق للدوافع الدينية في حركات شعبية كبرى. وتختلف تفاصيل العلمانية السياسية من حالة إلى حالة ـ فصل الكنيسة عن الدولة في أمريكا، العدل في تخصيص دعم عام لمختلف الجماعات الدينية في الهند، والعلمانية الصارمة وإقصاء التعبير عن الحياة العامة عبر السياسة نفسها في فرنسا وتركيا.

وبصفة عامة، تعتمد العلمانية السياسية على أحد أشكال تمييز العام عن الخاص، وإزاحة الدين إلى الحد الخاص من هذه الثنائية. لكن العلمانية الثنائية بطبيعة الحال تتأثر أيضاً بالعلمانية بمعناها الأوسع، وهي ذات معانٍ كثيرة، من الاعتقاد بأن المادية العلمية تبلغ الحد الأقصى في شرح الوجود، إلى القول بأن القيم تكمن في التوجهات البشرية نحو العالم وليس في العالم نفسه، إلى القول بعدم وجود عالم من المعنى المتجاوز أو الزمن السرمدي يفترض أن يوجه الناس فيما يتعلق بتصرفاتهم في حياتهم اليومية، ولا نغفل مفهوم العلمنة الذي يقول بالانحسار التراكمي طويل الأمد للدين الذي أثر بدوره على النظرة إلى الدين والمواطنة.

مرت مرحلة كان التنوع الديني هو القضية الرئيسة وكان الإيمان فيها مسلماً به، لكن الصراعات الدينية قوّضت التماسك السياسي، فسعت بعض الحكومات إلى تحقيق التماسك القومي من خلال توحيد الدين، وأخرى بقبول

التعدد مع تقييد الدور العام للدين، أما اليوم فالقضية هي قضية الدين نفسه. ولا يتعلق هذا بمسألة التمويل العام للدين، بل بالسؤال عن مشروعية وجود الأطروحات الدينية في الحوارات العامة. ولأن المشاركة في الفضاء العام بُعْدٌ رئيس للمواطنة، فالقيود على الحوار العام أمر مهم دال. يرى عدد كبير من الليبراليين أن القيود على الجدل باستخدام الدين لا تمثل إشكالية بسبب الاعتياد عليها فقط، بل أيضاً لأنها تتناول الفضاء العام بمثال للعقلانية يبدو أنه يستبعد المقولات الدينية بوصفها غير عقلانية. وليست القضية هنا صدق معتقدات بعينها أو فسادها، بل قابلية خضوعها للتصويب والتحسين من خلال المناقشات العقلانية التي تخاطب المنطق والدليل المشترك نظرياً من كل الأطراف، ولا تفي الأطروحات القائمة على الدين أو الوحي الإلهي بهذا الشرط.

وبصرف النظر عن رأي الإنسان في صدق المعتقدات الدينية، فهذه قضية كبرى تتعلق بالمواطنة الديمقراطية، وترتبط مباشرة بأحد أهم حقوق المواطنة المكفولة لكل المواطنين، وهي تسبب دهشة الأوروبيين من السياسة الأمريكية، حيث يشيع الإيمان ومظاهر التدين العلنية العامة. وعلى الرغم من أن الليبراليين الأمريكيين ليس لديهم هذه الدهشة، فالكثير منهم يشعرون بالحرج أو بالقلق، بل بالاغتراب عن قطاعات كبيرة من الحياة العامة الأمريكية (وثمة التواء في فهمهم لأنهم نادراً ما يشاركون في مناقشات يؤخذ فيها الدين مأخذ الجد). بتعبير آخر، يرى العلمانيون فرض قيد على الدين في الفضاء العام، ويعتبرون ذلك قاعدة للمساواة في الإدماج. لكن في الوقت نفسه، يعزلون أنفسهم عن فهم الخطاب الديني فيمارسون بذلك إقصاء ينطوي على مفارقة.

في الوقت نفسه، تسبب الرؤى المقيدة للمشاركة المشروعة في الفضاء العام صعوبات في أوروبا في دمج المواطنين المسلمين. وليس الإزعاج في أن دينهم غير مألوف ـ وهذا بالتأكيد عنصر حاضر ـ أو أنه مرتبط، على الأقل في فهم العوام، بالإرهاب، بل لأن كثيراً من المسلمين متدينون تديناً نشطاً. ويندهش الأوروبيون كذلك من تواصل أهمية الكاثوليكية، وأذهلتهم الاقتراحات البولندية بضم الاعتراف بالله وبالمسيحية في القانون الأساسي الأوروبي، وكذلك فإن هذه الاقتراحات لم تكن بلا أصداء في أماكن أخرى. وأحياناً تعزز مظاهر القلق بشأن التعبير الديني العام وبشأن ديانات

بعينها بعضها بعضاً، كما حدث في معارضة السماح بإنشاء مركز ثقافي إسلامي بالقرب من موقع مركز التجارة العالمي السابق (والمعروف باسم المنطقة صفر) في مدينة نيويورك.

تشوه العلمانية التي لا تراجع نفسها قدراً كبيراً من الفهم الليبرالي للعالم، فتشجع مثلاً التفكير في مجتمع مدني كوكبي، وهو تفكير يهون كثيراً من دور المنظمات الدينية أو يتصور الكوكبية العالمية نوعاً من الهروب من الثقافة إلى عالم من العقل ليس للدين فيه أثر كبير. وحتى نفهم هذا، لابد أن ننظر بدقة أكبر في الكيفية التي فُهمت بها العلمانية ـ بما في ذلك كيف أُدخلت ضمناً في النظرية السياسية، وكأنها مجرد غياب الدين وليس حضور طريقة معينة في فهم العالم ـ أي أيديولوجية. وحتى نخطو خطوة أخرى، من المفيد أن نلقي نظرة على جهود يورغين هابرماس الأخيرة والمثيرة للخلاف، والتي تسعى إلى التنظير لإيجاد مكان للدين في الفضاء العام ـ بعد أن أهمله تماماً في دراسته الشهيرة **التحول الهيكلي للفضاء العام**. وسنرى جهداً شجاعاً، وكذلك بعض القيود والمشكلات التي توحي بضرورة، بل بذل المزيد من الجهد. إن النظر إلى الدين، بوصفه جزءاً مشروعاً تماماً في الحياة العامة، هو صيغة خاصة من رؤية الثقافة والالتزامات الأخلاقية العميقة باعتبارها من السمات المشروعة ـ بل اللازمة ـ لأشد خطابات العامة عقلانية ونقداً. وفي الغالب الأعم، يفهم الليبراليون هذه القضايا من خلال مقابلة المحلي بالكوكبي العالمي، وترتبط الثقافة في هذه المعاملة بالمحلية، وتعد الكوكبية هروباً منها. لكن بالطبع، ليست الثقافة مجرد شيء يفصل ويحدد المواقع، بل هي شيء يدمج البشر ويصل بينهم. وإن الحياة العامة بأقصى معيار كوكبي ليست هروباً من العرقي والقومي والديني أو غيرها من جوانب الثقافة، بل هي شكل من صناعة الثقافة يتيح لهذه العناصر أن تتجمع في علاقات جديدة.

الدين في الفضاء العام

يظهر الدين في النظرية الليبرالية أولاً وأخيراً بوصفه مناسبة لممارسة التسامح والحياد. ويعزز هذا التوجه: (أ) تصنيف الدين شيئاً خاصاً بالأساس. (ب) مدخل معرفي للدين شكله السعي إلى قياس المعرفة الصادقة

بأنهم ـ أعني المتدينين ـ مستبعدون، وهم ليسوا مستبعدين بالمعنى العملي، لكن المدهش هو ما بذلته النظرية السياسية الليبرالية في إيجاد مكان للدين ـ ليس فقط من باب كونه هدفاً للتسامح.

وتحت وطأة انتقادات اليمين، تحول بعض المنظرين الليبراليين إلى زيادة الاعتراف بالهويات والممارسات الدينية باعتبارها مشروعة في الحياة العامة. وعلى سبيل المثال، كان جون رولز في أول الأمر يؤمن بالإقصاء العلماني الصريح للدين من السياسة واعتباره مسألة ذوق شخصي، لكنه في أعماله الأخيرة يشير إلى أنه ينبغي قبول المقولات ذات الدافعية الدينية بوصفها صالحة للظهور على الناس بشرط أن تكون قابلة للترجمة إلى مطالب علمانية لا تقتضي أي فهم ديني خاص[٢]. وفي عمل حديث أدهش أتباعه، يعترف هابرماس بأنّ في هذا تمييزاً، ويشير إلى أن الدين قيم كمصدر ومورد للسياسة الديمقراطية[٣]، كما يقدم الإمكانية المعنوية، إمكانية معانٍ جديدة، ليس أقل حاجة إليها اليسار السياسي الذي ربما استنفد موارد أخرى.

يسمى هابرماس العصر الراهن، الذي ينبغي أن يؤخذ فيه الدين مأخذ الجد، عصر «بعد علماني». وينطوي المصطلح على قدر من الإرباك؛ فيمكن أن نسأل متى صار للعصر العلماني الذي نعيشه الآن «بعد»؟ يتتبع تشارلز تايلور في كتابه **عصر علماني** مجموعة من التحولات بدأت في الظهور من حوالي سنة ١٥٠٠م، ومع منتصف القرن التاسع عشر أخذ في الظهور (أ)

---

(٢) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

(٣) أرقام الصفحات في التعليقات التالية تشير إلى أحد النصوص المتداخلة العديدة التي نشرها هابرماس. انظر:

"Religion in the Public Sphere," *Holberg Prize Symposium for 2005: Jürgen Habermas, Religion, and the Public Sphere* (Bergen: Holberg Prize, 2005).

وقد استمر فكر هابرماس في التطور (كالمعتاد)، انظر:

Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (Cambridge, UK: Polity, 2008).

وكذلك إسهاماته في:

Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011), and Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and Religion* (Cambridge: Polity, 2013).

ولم يتوقف تطور فكره (كالمعتاد). وهناك كتاب جديد في الطريق.

عصر ربما وجد فيه أن عدم الإيمان الصريح الواعي (وليس مجرد مستويات دنيا من المشاركة في الدين المؤسسي) أمر عادي. (ب) وعصر يواجه المؤمنون فيه تحدياً من أوجه عدة بسبب تعدد المعتقدات والمنجزات القوية المبنية على العلم وعلى المؤسسات غير القائمة على الدين التقليدي. (ج) وعصر تردد فيه الحكومات وغيرها من المؤسسات مطالبتها بالتمييز بين الدين و«العلماني» (على الرغم من صعوبة تعريف أي منهما). ولا يعتقد تايلور أننا دخلنا عصراً بعد علماني. على العكس من ذلك، فهو يعتقد أن المؤمنين وغير المؤمنين جميعاً يعيشون في عصر علماني، وهو لا يريد عودة إلى توجه خيالي قبل علماني، بل اعترافاً بأن الجميع يعملون وفقاً لالتزامات تقييمية لها قوة خاصة أو عمق خاص، مع وضع القيم الأخرى في منظورها الصحيح، وأن بعض هذه القيم تتجاوز بالفعل حدود المادية العلمية[٤]. وليس منا من يفلت فعلياً من دوافع ثقافية ومصادر أخرى، نستمد منها منظورنا. وليس منا من يستطيع أن يحدد بدقة كل مصادرنا الأخلاقية (على الرغم من سعينا الدؤوب لاستجلائها). معنى هذا أن الخط الفاصل بين العلماني والديني ليس بالوضوح الذي تدعيه كتابات فلسفية كثيرة وغيرها[٥]؛ فمن جانب، لا يمكن للمتدينين أن يهربوا من سيادة العلماني وقوته في العصر الحديث، ومن جانب آخر، ربما تغفل معايير الطرح العلماني التزامات تقييمية عميقة، لكنها لا تستبعدها.

لذلك، ربما كان مصطلح «بعد العلمانية» غير ذي جدوى أو مشتتاً. ولا ينبغي لنا أن نتصور أن هابرماس يعني ببساطة عودةً إلى هيمنة الأفكار الدينية

---

(٤) انظر:

Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), and *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

يرى تايلور أطر عمل «التقييم القوي» أو التوجهات نحو «الكمال» باعتبارها أمراً أساسياً ليس للمتدينين فقط بل لكل الناس، ومنهم الماديون وغيرهم ممن يصرون على أنهم يتصرفون حسب المصالح فقط وليس القيم.

(٥) لم يتفق تايلور وهابرماس بشكل واضح على هذه النقطة (مع بعض التشجيع من جانبي لتوضيح ذلك) في حوارهم في:

Mendieta and VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion*, pp. 60-67.

يرى تايلور أن هابرماس يعزو كثيراً من الأمور بصفة خاصة إلى الاختلاف الديني الذي يرجع إلى الاختلافات الثقافية بصفة عامة.

أو نهاية أهمية العقل العلماني؛ بل الأقرب للصواب أنه يعني الإشارة إلى ظهور صعوبات شديدة في التمسك (أ) بالافتراض بأن التقدم (والحرية والتحرر والتحرير) يمكن صياغتها نظرياً على نحو صحيح بلغة علمانية خالصة. (ب) القول بإمكانية التمييز الواضح بين خطابات الدين وخطابات العقل العام. إن فقدان الثقة في هذين البعدين يمثل تحدياً لليبرالية، وهذا ما يؤدي بهابرماس إلى التساؤل عما إذا كان إقصاء الصرح الديني عن الفضاء العام يفقره.

أثر القول بأن الدين شأن خاص في العصر الحديث من أوجه عدة، فهو قول مضلل لكنه أسهم في تشكيل ممارسات اجتماعية ومواقف فكرية. ببساطة، لم يكن الدين قط شأناً خاصاً من كل الوجوه، كما لم يكن كله محافظاً. على العكس من ذلك، شهدت الولايات المتحدة صحوات كبرى متتابعة، ويقال إنها تشهد إحداها حالياً، وإن لم يكن هذا القول محل اتفاق. فقد ألهم «الإنجيل الاجتماعي» جوانب رئيسة في الخطاب العام والعمل العام في بداية القرن العشرين. ولا يمكن تصور حركة الحقوق المدنية من دون كنائس السود. ومخالفة أوروبا في ذلك ليست أمراً جديداً، فقد برزت في ذهن توكفيل وفيبر بعد رحلتيهما إلى الولايات المتحدة. لكن حركة الإصلاح البروتستانتية لم تكن آخر مرة برزت فيها أهمية الدين في أوروبا. علينا أن نتذكر حركة مناهضة العبودية وتأثير مذهب الكنيسة الدنيا البروتستانتي تحديداً على مجموعة كبيرة من الحركات الاجتماعية الأخرى قامت في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وعلينا أن نذكر أن كثيراً من الالتزامات الدينية الشعبية العريضة، مثل الحج إلى لورديه، أصولها حديثة نسبياً. وينبغي ألا نغفل حركة الإحياء الروحي التي حدثت في منتصف القرن التاسع عشر، وإن كان جزء كبير منها خارج إطار الأرثوذكسية (السلفية) الدينية، وينبغي ألا نغفل علاقاتها المتواصلة مع حركات الرومانسية والاشتراكية الطوباوية والنزعة الخيرية الإنسانية؛ بل ينبغي أن ننظر إلى الدُّوَليّة الدينية داخل تصنيف البنية الإشكالية للعمل الإرسالي التبشيري الكولونيالي وبعد الكولونيالي وفي إطار الارتباطات التي صاغها مجلس الفاتيكان الثاني وحركة السلام ولاهوت التحرر.

وهكذا، برز الدين مراراً في الحياة العامة الحديثة قبل الحركة الإنجيلية

والإسلام بفترة طويلة. لم تكن «خصوصية» الدين فصلاً بين الورع الشخصي والمظاهر الخارجية للممارسة الدينية بقدر ما كانت مرتبطة (أ) بالقول بأن المعتقدات الدينية ينبغي أن تعامل بوصفها من شؤون الإيمان الشخصي، وليست من شؤون العقل السلطوي العام. (ب) بفكرة الفصل عن الدولة (وكان مطلباً بعدم تدخل الحكومات، وكذلك عدم السماح بهيمنة بعض الآراء الدينية على الحكومات). بالمعنى الأول يمكن إقرار الحرية الدينية بوصفها حقاً، لكن المفترض أن هناك دائماً حقاً ضمنياً أن يكون الشخص على خطأ أو أن يكون له ذوق غريب، وعلى ذلك لا يمكن أن تفصل محكمة الرأي العام في أمور الإيمان. بالمعنى الثاني، كان الدين شيئاً خاصاً بمعنى يشبه خصوصية الملكية: أي يمكن تنظيمه اجتماعياً على نطاق واسع، مع الحفاظ على اعتباره من شؤون الحقوق الفردية، ومنفصلاً نظرياً عن شؤون الدولة.

فمعاهدة سلام ويستفاليا مثلاً، أنشأت إطاراً لاعتبار السيادة السياسية علمانية والدين شأناً خاصاً (أو بالأساس داخلياً)، وذلك فيما يخص التعامل بين الكيانات السياسية ذات السيادة. وقد أنهت المعاهدة سلسلة من الحروب الدينية جزئياً، وساعدت في عام ١٦٤٨ على بدء عصر القومية وبناء الدول الحديثة، وكذلك فكرة العلاقات الدولية نفسها. وقد ضم العِلم الأكاديمي المسمّى العلاقات الدولية، بعد أن أعاد تشكيل نفسه بعد الحرب العالمية الثانية، هذا الافتراض العلماني بشأن الدول ومصالحها في نماذجها المعرفية الفكرية السائدة. ويحتاج الأمر من المتخصصين في العلاقات الدولية جهداً كبيراً حتى يتمكنوا من النظر إلى العلمانية كموقف راسخ من الدول وليس مجرد سمة مميزة للدول، بوصف العلمانية «شيئاً» حاضراً وليست مجرد «غياب» شيء آخر. يعكس هذا اتجاهاً أوسع لرؤية الدين بوصفه حضوراً والعلمانية هي غيابه. لكن بالطبع العلمانيات نفسها هي بنى فكرية وأيديولوجية بذاتها.

لم يكن ما نتج عن معاهدة سلام ويستفاليا عام ١٦٤٨ أوروبا بلا دين، بل أوروبا أغلبها دول اعترافية متدينة، ترعى ديانة رسمية بدرجات مختلفة من التسامح مع الديانات الأخرى. وكان المبدأ الحاكم وقتها هو نفسه («من

يسُدْ تَسُدْ ديانته»). لم يكن الدين شيئاً خاصاً بالأساس قط[٦]؛ بل إن إطار خطاب ويستفاليا عبّر عن عدم اعتراف صريح بالطريقة التي يظهر بها الدين (أو يغيب) في الحياة العامة. فإذا فعل إطار ويستفاليا هذا للعلاقات الدولية، فقد فعلت هذا أطرٌ غيره داخلياً. فوصفُ هابرماس نفسه الفضاء العام وتحولاته، مثلاً، لا يكاد يعير الدين التفاتاً. وهو بذلك يوسع تراث التنوير الأوروبي، ويصور مكان الدين الصحيح خارج إطار الفضاء العام[٧]. لم يكن منظرو التنوير يصفون الواقع الاجتماعي بقدر ما كانوا يسعون إلى بناء واقع جديد يكون الدين فيه خارج إطار الفضاء العام. وكان جهد كانط في إعادة بناء الدين «داخل حدود العقل وحده» بالطبع تحدياً للتوجهات المَعيشة عند كثير من المتدينين؛ فإنِ احترمَ جوهراً معيناً للدين، فإنه لم يفعل ذلك إلا بإقصائه عن مجالي العقل والفضاء العام، ولم يعد الإيمان متاحاً إلا على أساس وثباتٍ يتجاوز العقل، كما قال كيركيجارد.

---

(٦) انظر، ربما الأبرز في هذا الموضوع:

José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

(٧) هذا تقليد يقترن بعصر التنوير، الذي كان فيه بالتأكيد أبعاد علمنة قوية، لكنها ليست صحيحة تماماً بالنسبة إلى عصر التنوير التاريخي، الذي كان يضم مجموعة من المصلحين الدينيين إلى جانب الملتزمين بمناهضة الدين. وليس على المرء إلا أن يسأل عما إذا كان سويدنبورغ وأتباعه، مثل وليم بليك، لم يسهموا حقاً بشيء في عصر التنوير، أو أن يفكر إلى أي حد شمل التنوير الأسكتلندي، ليس إلحاد هيوم الشهير فقط؛ بل أيضاً جهد عدد من مرتادي الكنيسة لزيادة دور العقل والتفكير ولتقليص قبول «الحماس». فإن تقليد قراءة التنوير، وكأنه دائماً علمانيٌّ متطرفٌ، يؤدي كذلك إلى فهم مضلل للتاريخ السابق عليه. مثل الفضاء العام الإنكليزي النشط في القرن السابع عشر الذي لا يظهر في عرض هابرماس لتكوين العصر الذهبي للفضاء العام في نهاية القرن الثامن عشر، انظر:

David Zaret: *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early Modern England* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), and "Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England," in: Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 259-288.

من الجدير بالذكر، أن الالتماسات والترنيمات التي تعجب زاريت ويقدمها كأمثلة تكشف أن ما يظهر في أصول العقل العام ليس مجرد أفكار دينية وشؤون تتعلق بالمحتوى؛ بل أيضاً ممارسات وخبرات دينية. كانت مناظرات عصر الإصلاح الديني جزءاً من تكوين شكل عقلاني ناقد من العقل العام. ومنذ ذلك التاريخ، يتعلم الناس في السياقات الدينية كيف يتحدثون وسط جمهور، وكيف يشاركون في عملية تسويغ متبادل (ولو كانت الأسباب المعطاة - مثل الاستشهادات من الكتاب المقدس - ليست الأسباب التي يعدها العقلانيون العلمانيون مقنعة). ومنذ ظهرت ترجمة كتاب **التحول الهيكلي للفضاء العام** عام ١٩٨٩، صار البحث عن فضاءات عامة أسبق وأسبق أو فضاءات عامة أولى صناعة رائجة بين المؤرخين الإنكليز.

جذور دينية للعقل العام

يصيب هابرماس في قوله إن أفكار الحرية والتحرر والتحرير نفسها تطورت في خطابات دينية إلى حد بعيد في أوروبا، وما زالت هذه مصدراً لمعناها. وليس هذا الأصل مجرد سلف هلك، فإن المعنى الحي للكلمات والمفاهيم يستلهم المحتوى والدلالة من مصادر دينية. وكلمة «إلهام» inspiration مثال جيد يذكرنا بأن المقصود أوسع من معاني السياسة والأخلاق شديدة الضيق ويشمل بالضرورة مفاهيم الشخص الذي يصنع خطابات مختلفة ذات معنى، هي خطابات الحرية والفعل والإمكان، وهي ما يشكل الدافعية والمعنى كذلك. المقصود شيء أوسع من إجراءات المشاركة في ديانة منظمة رسمياً، ذلك أن فهم الذات والتفكير الأخلاقي والفاضل مستمد من طيف من الارتباطات «الروحية».

الدين جزء من أصل العقل العام نفسه، ومحاولة فصل فكرة العقل العام (أو واقع الفضاء العام) عن الدين تعني فصله عن تراث ما زال يمنحه الحياة والمحتوى. يؤكد هابرماس على أهمية عدم حرمان العقل العام من موارد تراث لم يستنفد الإسهامات الدلالية التي يستطيع أن يقدمها. وبالمثل، فإن محاولة إقامة فاصل حاد صريح بين الدين والعقل العام توفر دافعاً مهماً لتطور جمهور معاكس أو بديل، وكذلك أشكال أقل جماهيرية وعقلاً من مقاومة نظام سياسي يسعى إلى التحكم في الدين وتقييده. كما أن إقصاء الدين ربما يمنح التميز لطبقة وسطى علمانية في دول كثيرة، غالبية وطنية علمانية في أوروبا، ونخبة بيضاء علمانية نسبياً في الولايات المتحدة مقابل أعداد أكبر من المتدينين السود واللاتينيين والمهاجرين.

لا تتعلق مسألة إدماج الإسهامات الدينية في العقل العام بما لديها من محتوى قيم تضيفه إليه فقط، بل إن أحد شروط العدل السياسي أن يعترف الخطاب العام بالمواطنين المتدينين ويتسامح معهم، بل ويدمجهم داخله إدماجاً كاملاً. ويرى هابرماس أن التسامح الرسمي مع أشكال متنوعة من الممارسة الدينية مع نوع من الفصل بين الكنيسة والدولة شيء طيب، لكن ذلك لا يكفي ضماناً للحرية الدينية: «لا يكفي الاعتماد على الإحسان الاستعلائي من جانب سلطة معلمنة تتنازل وتتسامح مع أقليات لولاها

لتعرضت للتمييز السلبي. على الأطراف نفسها أن تصل إلى اتفاق على الحدود المتنازع عليها بين حرية إيجابية تكفل ممارسة الشخص شعائر دينه، وحرية سلبية تكفل عدم فرض ممارسات الآخرين الدينية عليه(٨). ولا يمكن تحقيق هذا الاتفاق في المجال الخاص. وعليه، لابد من دخول الدين الفضاء العام. وعندها يمكن لعمليات تكوين الإرادة الجمعية المتعمدة الديمقراطية بحق أن تساعد الأطراف على فهم الآخر وعلى الوصول إلى تكيف متبادل، إن غاب الاتفاق الكامل.

تقديم الأسباب (التسويغ)

يسمح وصف رولز للاستخدام العام للعقل بدخول مقولات ذات دافعية دينية، لكنه لا يسمح باللجوء إلى مبادئ دينية «شاملة» في التسويغ أو عند تقديم تفسير؛ إذ لابد أن يعتمد التفسير/التسويغ على أسباب سياسية محضة (أي أسباب متاحة للجميع بالأساس، بصرف النظر عن التزاماتهم الخاصة تجاه ديانة أو مفاهيم أساسية عن الصالح أو انتمائهم لتقاليد ثقافية). وكما يبين هابرماس، هذا وصف مقيد تقييداً مؤثراً للاستخدام العام المشروع للعقل ـ وهو وصف يراه الكثيرون لا يسمح حقيقة بدخول الدين في الخطاب العام، فمن طبيعة الدين أن يُفهم الاعتقاد الجاد بوصفه موجِهاً توجيهاً صائباً ـ لكل ما في حياة المؤمن. هذا الأمر يجعل عملية تمييز الأسباب السياسية المحضة عن غيرها مستحيلة عملياً، بل مطلباً غير مشروع يفرضه العلمانيون. وربما أدت محاولة فرضه بالقوة إلى تمييزٍ ضد من يعدون الدين «شيئاً أكثر من مجرد وجود اجتماعي وسياسي»(٩).

يفتح هابرماس قواعد المواطنة العادية، لكنه يسعى إلى الحفاظ على مفهوم للدولة علماني صارم، ومن ثم فعلى المشرعين أن يقيدوا أنفسهم بالمسوغات السياسية المحضة المستقلة عن الدين. أما القواعد الدائمة للإجراءات البرلمانية «فلابد من أن تمكّن رئيس البرلمان من شطب البيانات

---

(٨) Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy*, vol. 14, no. 1 (2006), p. 5.

(٩) المصدر نفسه، ص٩.

أو المسوغات الدينية من المضبطة»[١٠]. لكن هابرماس يذهب إلى حد القول بأن الدولة الليبرالية ومناصريها ليسوا ملزمين بالتسامح الديني فحسب، بل بإقرار ـ على الأقل بالإمكان ـ مصلحة وظيفية في أشكال التعبير العامة عن الدين. وربما تمثل هذه التعبيرات موارد أساسية لخلق المعنى والهوية؛ إذ يمكن أن يتعلم المواطنون العلمانيون من المشاركات الدينية في الخطاب العام (فعلى الأقل تسهم هذه المشاركات في استجلاء الأفكار الحدسية التي لم يصرح بها المواطنون العلمانيون).

مازالت مسألة التسويغ شديدة الأهمية في هذا «المركّب من الأصوات العامة المتعددة»، فلا يمكن أن يتواصل العقل العام بمجرد التواصل التعبيري أو بمطالب الاعتراف، على الرغم من أن الفضاء العام لا يمكن أن يصير شاملاً بالمعنى الصحيح إذا حاول إقصاءها. والمؤكد أن الفضاء العام سيشمل عملية تشكيل ثقافي لا يمكن اختزالها في العقل، ومع ذلك ربما كانت لازمة للتفاهم بين الأطراف. لكن إذا بنيت الإرادة الجمعية على العقل، وليس مجرد المشاركة في الثقافة المشتركة، فإن العمليات العامة الخاصة باستجلاء المقولات وتقديم مسوغات المواقف لابد أن تشغل موقع الصدارة. وبالطبع سيطالب المتدينون، كغيرهم من الناس، أن يقدموا عرضاً وافياً لمسوغات مطالبهم العامة. لكن صياغة المسوغات ليس معناها الاكتفاء بتقديم الأسباب على نحو «مفهوم» تماماً لدى غير المتدينين[١١]. وعلى العكس من ذلك، فعلى الرغم من أن العلماني (أو المختلف دينياً) يمكن أن يطالب بالمشاركة في جهود فهم المسوغات التي يقدمها أتباع ديانة معينة، فربما يشمل هذا الفهم اعترافاً واستجلاء نقاطٍ تمنع توجهات معرفية معينة من فهمها فهماً حقيقياً كاملاً بين الطرفين، والعكس صحيح. بما أن المسوغات

---

(١٠) المصدر نفسه، ص١٢، خفف هابرماس جزئياً وليس تماماً من هذا المفهوم في مناقشات تالية، فتحدث عن شرح الإشارات الدينية بلغة علمانية، وليس عن محوها تماماً، انظر:
Mendieta and VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion*, p. 64.

(١١) انظر مناقشة توماس إم. شميت لدور الفلسفة في الدين في:
Thomas M. Schmidt, "Religious Pluralism and Democratic Society: Political Liberalism and the Reasonableness of Religious Beliefs," *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 4 (1999), pp. 43-56.

مع ملاحظة أن توقعات فلسفة الدين لابد أن تختلف عن توقعات خطاب المجتمع المدني المعتاد، بل وحتى عن المجال العام للمجتمع المدني في أوضح صوره.

العلمانية مدمجة في الثقافة والاعتقاد وليست حقائق أو عقلاً مجرداً فقط، فإن من يتكلمون من توجهات غير دينية مطالبون منطقياً أيضاً بأن يوضحوا إلى أي حدٍّ تعتمد مقولاتهم على هذه التوجهات غير الدينية، أو أن تكون مفهومة إلى حدٍّ معقول لدى من لا يعتنقونها.

يمكن لنا أن نقول بقدر من المصداقية إن الفاصل الحاد بين المعتقدات الدينية والعلمانية هو في متناول غير المتدينين وحدهم؛ فبينما يقبل الشخص المتدين معتقدات كثيرة يعتبرها آخرون مستمدة من مسوغات علمانية خالصة عن العالم الطبيعي أو الحيوي مثلاً ـ فقد يرى هذا الشخص أنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإيمان عنده بالخلق الإلهي. ولا حاجة لاستحضار رأي علمي بديل هنا ـ مثل ادعاءات بعض المؤمنين بالخلق الإلهي بأن العالم أحدث كثيراً مما يظن أغلب علماء الطبيعة. وربما مثل ذلك إدماج مزاعم علمية واسعة القبول في إطار تأويلي مختلف، مثل كشف الطريقة التي يعمل بها الرب، وليس غياباً للإلهي المقدس. وقد يعد الشخص المتدين بعض المعتقدات خارج إطار الدين أصلاً، لكنه إذا استخدم كلمة «علماني» لوصفها، فالمعنى على الأقل جزئياً «لاديني» (أي إشارة إلى طريقة غير دينية مختلفة في رؤية الأشياء وليس إلى أشياء يفترض أنها مكتفية بذاتها خارج الدين أو الأثر الإلهي المقدس).

تقع داخل الأديان نفسها صراعات كثيرة حول العلماني، ولنذكر مثلاً مؤسسة أوبس داي Opus Dei، وهي مؤسسة علمانية أُنشئت داخل الكنيسة الكاثوليكية، ليس كجزء من تراتبيتها المعتادة، بل بموازاتها، وحظيت أحياناً برعاية باباوية كبيرة. ولمؤسسة «أوبس داي» صلات قوية بنخب رجال الأعمال، وعلاقة أكثر إيجابية بالرأسمالية المعاصرة، وهذا موقف علماني يضع أوبس داي في موقف غريب في سياقات كثيرة عند التعامل مع كهنة أكثر «تقدمية»؛ ففي بيرو، مثلاً، حيث حققت «أوبس داي» مكانة قوية بل استثنائية على قمة التراتبية الكنسية ـ بأغلبية من الأساقفة ـ يسبب هذا صراعاً مع كهنة الأبرشيات، وأغلبهم ذوو مرجعية لاهوتية تحررية، وكثير منهم يشتركون في مشروعات اجتماعية عملية تتعارض مع جوانب من الرأسمالية أو يرعون (وربما يحرضون حركات) الفقراء الذين يعانون في ظل الظروف المعاصرة ـ العلمانية. وبالمثل، فالمسيحيون الإنجيليون في الولايات

المتحدة ربما يتجادلون هل يستغلون ما يعدونه خلق الله أم يحافظون عليه؛ وهو سؤال عن الارتباط الديني بالنشاط الاجتماعي العلماني (الحركات البيئية التجارية) والظروف المادية في الزمن العلماني (الطبيعة).

الترجمة والتحويل

من أجل خطاب عام في مجتمع تعددي يطالب هابرماس الشخص المتدين بأن يتأمل إيمانه بنفسه، فينظر إليه من وجهة نظر الآخرين، وينشئ علاقة بينه وبين الرؤى العلمانية. وعلى الرغم من أن هذا يتطلب قدرة معرفية لا يملكها كل المتدينين، فإنه لا يتعارض مع جوهر الدين، وتفرض أخلاقيات الخطاب العام على كل المواطنين مطالب مماثلة[١٢]. ومن اللافت للنظر أن هابرماس يرى أن هذا المطلب لا يمثل لغير المتدين التحدي الذي يمثله للمتدين. ويبدو أن سبب ذلك عدم اعتقاده أن لديهم التزامات قيمية عميقة موجهة ومصوغة بوضوح كأسباب أخلاقية، أي يبدو أن هابرماس يعتقد أن المتدينين يصدرون أحكاماً جاهزة مسبقة أقل عقلانية، إضافة إلى أحكامهم على القضايا التي بين أيديهم، وربما على مستوى مختلف. أما غير المتدينين فعلى الأقل يحتمل أن يكونوا متحررين من مثل هذه الأحكام المسبقة، فلا يصدرون إلا شكلاً معيناً من الأحكام[١٣]. ويبدو أن هذا خطأ، لأن التوجهات الدينية والعلمانية «المستنيرة» نحو العالم تتوقف كلها

---

(١٢) ليس معنى هذا أن المتدينين سيرضون دائماً بمطالبتهم بهذه المراجعة الذاتية. ويمكن قول إن المطالب التي يحرص عليها هابرماس تشبه ما طالب به سقراط عند استجوابه للشاب الأثيني الذي أدى إلى اتهامه بنشر إهانة المقدسات.

(١٣) في كتابه **مصادر النفس** يصف تشارلز تايلور هذه الالتزامات الأخلاقية القوية بأنها تحوي «خيرات أسمى» ترسم آفاقاً تتيح منظوراً على تقييمات أخلاقية أخرى. انظر:

Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

بينما قد يظن بعض الناس أنهم ينظرون نظرة واحدة لكل ألوان الخير الممكنة ـ ولنقل لحساب التكاليف أو المنافع أو الملذات أو الآلام في حسبة ترتبط بمبدأ اللذة ـ ففي الواقع، ينطوي تفكيرهم هذا بالفعل على مناشدات غير مصرح بها لخيرات أسمى، مثل، في حالتنا هذه، أهمية واستقلالية الفرد الذي يمر بالتجربة. انظر أيضاً:

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1974 [1960]).

انظر أيضاً حوار تايلور مع هابرماس في:

Mendieta and VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion*, pp. 60-67.

على التزامات معرفية وأخلاقية قوية قطعها الأشخاص على أنفسهم على نحو قبل عقلاني، ولو جزئياً.

على أي حال، يجب على الدولة الليبرالية أن تتفادى تحويل «الفصل **المؤسسي** المطلوب بين الدين والسياسة إلى عبء ذهني ونفسي لا ضرورة له على مواطنيها الذين يتبعون ديناً ما»(١٤) يضع هابرماس هذا في اعتباره، ويرى أيضاً أن غير المتدينين عليهم عبء مماثل، وهو المشاركة في ترجمة الإسهامات الدينية في الفضاء العام السياسي إلى لغة «سياسية محضة» علمانية، أي إن عليهم أن يسعوا إلى فهم ما يقال من منطلق ديني ويحددوا قدر فهمهم له (واتفاقهم معه) من منطلقهم غير الديني. وبهذا، فإنهم سيعملون على جعل الأفكار والمعايير والرؤى المستمدة من مصادر دينية متاحة الفهم للجميع، وكذلك لعمليات الخطاب الداخلي العلمانية الصارمة الخاصة بالدولة نفسها.

يدفع هذا الخط الفكري النقاش نحو فاصل أراد هابرماس دائماً أن يضعه بين الفضيلة والأخلاقيات، بين الالتزامات الإجرائية بالعدل وتداخلات مع مفاهيم أكثر تفصيلاً عن الحياة الصالحة.

فعندما نسأل ما الخير للجميع؟ فإننا نستخدم جانب **الفضيلة** في العقل العام، ونستخدم الجانب **الأخلاقي** عندما نسأل عن الصالح لي أو لنا، بهذا الترتيب. أما الأسئلة عن العدل، فهي من منظور الفضيلة تسمح بما قد يرغب به الجميع: أي بإجابات هي نظرياً صالحة لكل الناس. أما عن الأسئلة الأخلاقية، فلا يمكن استجلاؤها عقلانياً إلا في سياق تاريخ حياة بعينه أو شكل من أشكال الحياة بعينه، ذلك أن هذه الأسئلة تعتمد على منظور فرد أو جمع محدد، لديهم رغبة في معرفة من هم، وفي الوقت نفسه من يريدون أن يكونوا(١٥).

لا يهجر هابرماس البحث عن منهج مستقل عن السياق عن معايير العدل، لكنه يدرك تماماً حالياً أن المطالبة بنزع السياق ـ أي الانفصال عن

---

(١٤) Habermas, "Religion in the Public Sphere," p. 10.

(١٥) يقدم هذا التمييز في أعمال كثيرة، ويفحصه يورغين هابرماس. انظر:
Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

مفاهيم راسخة عن الحياة الصالحة ـ شرطاً للمشاركة في عمليات العقل العام، ربما تكون في ذاتها مطالبة غير عادلة.

يريد هابرماس أن يجد طريقة لإدماج رؤى وأفكار مرتبطة تاريخياً بالدين (والتقاليد الدينية) في أصول العقل العام، وهو يرى بوضوح أن الدين مصدر أمل، بمعنى طرح كانط العملي القائل بضرورة وجود الإله، وبمعنى أنه يمكن أن يساعد في التغلب على ضيق عقلانية علمية معرضة دائماً لخطر التحيز لصالح العقل الذرائعي ضد العقل التواصلي. وهو مستعد للاعتراف بأن العقل ليس ذاتي التأسيس تماماً وتحديداً، بمعنى أنه لا يخلق مضامين مفاهيم الصالح بنفسه، وكذلك بمعنى أن التشكيل التاريخي لقدرته يحمل تأثيرات دينية لا يمكن تفسيرها «من داخل الدين وحده».

يثير هذا الخط الفكري أسئلة أخرى عن حقيقة صلاحية القول بوجود فرد مستقل معرفياً: هل العارفون منفصلون عن بعضهم بعضاً إلى هذا الحد؟ هل المعرفة خاصية من خصائص العارفين بهذا المعنى الديكارتي الكلاسيكي؟ أم أن البشر يشاركون في عمليات خلق معرفة (لعلها جزئية دائماً) أو مكسب معرفي بالضرورة أكبر من الأفراد؟ انتقد هابرماس بالفعل «فلسفة الذات» وطرح رؤية متداخلة الذوات[١٦]. مع ذلك، يستحق الأمر إعادة تأكيد هذا فيما يتعلق بالعلمانية، لأن النظرية المعرفية الفردانية هي أساس مقولات علمانية كثيرة. وهناك أيضاً سؤالان مفتوحان قد يمثلان تحدياً لجهود الحفاظ على فهم متماسك (وأفق واسع) لاستقلال السياق والعمومية الإنسانية في التسويغ الأخلاقي المتعلق بالفضائل: أولاً، هل يصح إعادة بناء أصولي سلالي أو لغوي نظري للعقل دون ارتباط بين التاريخ الاجتماعي والثقافي من جانب والسيرة الشخصية من جانب آخر؟ ثانياً، هل مفهوم «الترجمة» تصوير نظري مناسب لما يحدث عند جعل الرؤى الدينية مفهومة لغير المتدينين المشاركين في الخطاب العام (والعكس)؟

بين السؤالين ترابط وثيق، لأن القضية هي كيفية تحقق التواصل عبر

---

(١٦) انظر ضمن عدد من النصوص الأخرى:

Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

خطوط الاختلاف العميق. والترجمة مفهوم مفيد لكنه لا يروي القصة كاملة. يستخدم رولز مفهوم الترجمة ليصف الطرق التي تسلكها المقولات العقلانية عند المتدينين حتى تصل مفهومة إلى محاوريهم العلمانيين. قد يبدو أن هذا ينطوي على نوع من التطهير، أي استبعاد عناصر في الدين يفترض أنها غير قابلة للترجمة. لكن الترجمة أيضاً مجاز شائع لوصف التواصل عبر خطوط الاختلاف الثقافي، فكثير من علماء الإنسان يصفون عملهم بأنه «ترجمة الثقافة». تعني الترجمة ضمناً أن الاختلافات بين اللغات يمكن تجاوزها دون تدخل الاختلافات العميقة بين الثقافات أو حتى بين الجوانب اللغوية التي لا مقابل لها بين اللغات، وتعني نموذجاً للفهم معرفياً بالأساس مستقلاً عن الروابط بين المعاني غير المعبر عنها لغوياً، أو إنتاج المعنى بالفعل وليس بالتأمل السلبي.

لكن فكرة ترجمة المقولات الدينية إلى لغة مفهومة للمواطنين العلمانيين أعقد من ذلك. وبالتأكيد، فإن قصر الاهتمام على الحديث الجدلي يختزل مدى المشكلات، لأن المقولات مفهوم بالفعل أنها مجموعة محدودة من أفعال الكلام وأقرب إلى إيجاد مماثل لها من غيرها؛ بل ربما كان معنى المقولات مندمجاً بقدر قل أو كثر في الرؤى الثقافية الأوسع والخبرات الشخصية والممارسات الجدلية التي لها مكانة تختلف باختلاف المجال.

ولا يمكن للترجمة وحدها وصل المسافة التأويلية الفاصلة عن طريق تلاقي المقولات الدينية وغير الدينية في الفضاء العام. وربما ليست الترجمة بمعناها الحرفي هي المقصودة، بل هي مجرد نشاط لاكتساب القدرة على فهم مقولات الآخرين عندما يزيد فهمنا لالتزاماتهم الفكرية والشخصية والأطر الثقافية («من أين يأتون») بالمعنى الشعبي). يشير هابرماس في هذا الصدد أحياناً إلى «استجواب متبادل» أو «عملية تعلم تكاملية» ليس مجرد ترجمة[١٧]. وهذا مهم وينطبق على توكيده السابق على تداخل الذوات. لكن

---

(١٧) Jürgen Habermas, "Dialektik der Säkularisierung," *Blätter für Deutsche und Internationale Politik*, vol. 4 (2008), pp. 33-46.

انظر:

Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization* (Fort Collins, Colo.: Ignatius, 2007).

يبقى أن هذا مفهوم معرفي يفترض وجود أطراف في مناقشة ـ ربما منتدى أفلاطوني ـ يصلون إلى أشكال فهم جديدة دون أن يتغيروا أنفسهم(١٨).

عندما يتعلق الأمر بقضايا أساسية فالأغلب أن التفاهم لا يتم دون تغير في أحد الطرفين أو كليهما. وعن طريق الدخول في علاقات مع بعضنا بعضاً، وكذلك بالسعي إلى تحقيق تفاهم عقلاني، ننفتح لنكون أناساً مختلفين. ويصح الشيء نفسه على المستويات الجمعية: فالتشارك الذي يتعدى الحدود الثقافية أو الدينية يغير ما كان قائماً من قبل من أمم وثقافات وأديان، وتنشأ التطورات المستقبلة في التفاهم عن هذا التغير، وعن «الترجمة» كذلك. فالخلافات الطائفية بين الفرق البروتستانتية، أو التي بين البروتستانت والكاثوليك، لا تُحسم عن طريق الجدال العقلاني وحده، فهي أحياناً تختفي دونما حسم، لأنها ببساطة لا تبدو على القدر نفسه من الأهمية عند الطرفين(١٩). وتتغير دلالة نقاط الجدل بتغير السياق وتغير مشروعات التشارك النشط الساعي إلى تحقيق فهم وصياغة التزامات فكرية ومعيارية (كما يحدث مثلاً عندما يشعر المسيحيون الملتزمون بأنهم يتشاركون بقدر أكبر مع غير المسيحيين وغير المتدينين ـ بما في ذلك حوارات مع من يعتقدون أن التصورات العلمانية كافية تماماً بذاتها ـ من مشاركتهم في حوارات فيما بينهم). وينطوي الأمر كذلك غالباً على عملية تحول في الثقافة والاعتقاد والذات، فإننا نصير أناساً أقدر على فهم بعضنا بعضاً(٢٠) وقد

---

(١٨) يصاحب هذا نزوع إلى معاملة الدين بالأساس كأنه مجرد تصورات ومضامين وليس نمطاً من الاشتباك مع العالم ـ تنبؤي وموسيقي وشعري وصلواتي ـ تتجاوز أي تلخيص في مجموعة من مقولات تدّعي امتلاك الحق. انظر:

Craig Calhoun, "Afterword: Religion's Many Powers," in: Mendieta and VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion*, pp. 118-132.

(١٩) انظر:

Thomas McCarthy, "Legitimacy and Diversity," in: Michel Rosenfeld and Andrew Arato, eds., *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

(٢٠) انظر:

Craig Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference* (Oxford: Blackwell, 1995), chap. 2.

وعمليات التحول التاريخي هذه ليست بالضرورة خطوات إلى الأمام في العقل، وليست بالضرورة متناغمة؛ بل إنها تواريخ خاصة وسط تواريخ ممكنة عديدة.

يحسن هذا من قدرتنا على التفكير معاً، لكن عملية التحويل ليست عقلانية كلها، فهي تتضمن تواريخ تُنشئ صلات وخصائص ثقافية معينة مشتركة.

ثقافات الاندماج

من أمثلتها التقاليد الوطنية. فإن معاهدة سلام ويستفاليا لم تنشأ فوراً في عالم من الدول ـ الأمم، وبالطبع فإن الشرطة بين كلمتي «دولة ـ أمة» تخفي وراءها أشكالاً من الإخفاق في تحقيق توافق فعال بين شعوبية محسوسة وسلطة سياسية وشرعية وسيادة. بل إن الاندماج القومي تحقق من خلال عمليات اندماج ثقافي ـ كانت أحياناً قهرية، وأحياناً أخرى خلاقة ـ عبر قرنين بعد المعاهدة. كان تفاهم ويستفاليا وراء عملية تاريخ متواصل تداخل فيها نسيج مشتركات ثقافية وعمليات تفاهم جمعية بفعل مشروعات قومية. ولم يكن الأمر عقلياً محضاً، ولم يكن ذلك التاريخ سعيداً كله بأي حال (فإن العصر الذي ميزته معاهدة سلام ويستفاليا أدى إلى حروب عالمية بسبب الإمبراطورية والقومية). ولكن على الأقل أنتجت مشروعات قومية كثيرة ازدهرت بعد عام ١٦٤٨، لاسيما في أوروبا الغربية، وأنتجت تواريخ وثقافات أدمجت فيها مواطنين عبر فواصل الاختلاف الديني، ومهدت الطريق لظهور خطاب «علماني» عن الصالح العام (حيث لا تعني صفة «علماني» مجرد غياب الدين، بل القدرة على إنشاء خطاب مؤثر يتجاوز فواصل الاختلاف الديني). كان الاندماج القومي نتاجاً لمطالب شعبية، وكذلك لهيمنة نخبوية. ومن المفارقات أن تأتي كتابات هابرماس عن عصر بعد علماني في أعقاب تأملاته بخصوص «تجمع بعد قومي»[٢١]. ولنا أن نقول إن الرجل يلفت الانتباه إلى عدم صلاحية الهويات والتقاليد والأطر الجدلية القومية لضم خطابات دينية جديدة، وإلى ضرورة إنشاء ثقافات دمج جديدة[٢٢].

(٢١) Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000).

(٢٢) انظر:

Craig Calhoun, *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream* (London: Routledge, 2007).

بشأن قضية ثقافات الإدماج وأسباب احتفاظ عناصر التضامن القومي القديمة بأهميتها على الرغم =

وثقافات الاندماج هذه قواعد أُنتجت تاريخياً لتحقيق التضامن بين المواطنين. وسواء أمكن تفسيرها من منظور تطوري بوصفها «مظاهر ارتقاء» على مستوى الحقيقة أو باتباع بُعدٍ آخر، فالأمر ليس محسوماً. وكما يشير إدواردو منديتا (Eduardo Mendieta)، فإن مسائل الدين تبلور التوتر «بين العقل بوصفه معياراً إنسانياً عاماً، والحقيقة التي لا مفر منها وهي أن العقل لا يتجسد إلا في التاريخ وفي ممارسات اجتماعية ظرفية»(٢٣). ويؤثر هذا على طبيعة الالتزامات الجمعية بعمليات العقل العام والقرارات التي تنشأ عنها. ويعتمد نموذج رولز الليبرالي على «إجماع معقول على خلفية ما» يمكّن من وضع حدود وشروط للخطاب السياسي الصحيح. ويرتاب فولتر ستورف (Wolter Storff) في وجود هذا(٢٤). أما هابرماس فهو أكثر تفاؤلاً. ويبدو سبب تفاؤله أقوى ما يكون إذا كان المطلوب هو ما سماه رولز «إجماع التداخل» فقط وليس اتفاقاً أعم من هذا. ويزيد التفاؤل إن أمكن تحقيق إجماع التداخل بلهجات متعددة، ونتيجة تمازج ثقافي، وليس بتحقيق حيادية لغوية(٢٥). لكن هذا يعني أن المطلوب توجّه عملي وليس اتفاقاً على الحقيقة. وهذا تحديداً محل قلق فولتر ستورف (وهابرماس): «قرارات الأغلبية في مجتمع منقسم أيديولوجياً يمكن في أحسن الأحوال أن ينتج تكيفات اضطرارية مع نوع من التسوية المؤقتة(٢٦)، وليس الحل الوسط النفعي - القائم على آمال تحسُّن النتيجة في تصويت الأغلبية القادم - بقاعدة مناسبة لتواصل التضامن عندما يغيب الاتفاق على توزيع أنصبة ما اتفق على وصفه بالأشياء الصالحة، بل على فكرة الصالح نفسها: «لا يمكن حسم

= من بدء إنتاج أنساق جديدة من الاندماج تحمل إمكانية التجاوز، وعن أسباب كون هذا التجاوز لعناصر التضامن القومي القديمة هو بالفعل عناصر جديدة للتضامن، لكن لها خصوصية تاريخية، وليست ببساطة عالمية كوكبية عامة.

(٢٣) Eduardo Mendieta, "Introduction," in: Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), p. 1.

(٢٤) Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (Lanham, MD: Rowman and Littlefeld, 1997), p. 160.

(٢٥) انظر:

Sheldon Pollock, "Cosmopolitan and Vernacular in History," *Public Culture*, vol. 12, no. 3 (2000), pp. 591-625, and Audi and Wolterstorff, Ibid., chap. 4.

(٢٦) Audi and Wolterstorff, Ibid., pp. 13-14.

الصراع بشأن القيم الوجودية بين جماعات المؤمنين عن طريق الحلول الوسط»[٢٧].

هذا بالطبع سبب حاسم عند هابرماس ليعتقد بضرورة الفصل بين الأسئلة الأساسية عن الحياة الصالحة والأسئلة الإجرائية عن الطرق العادلة في تنظيم الحياة المشتركة. وأعتقد أنه على اقتناعه بأن هذا الفصل مهم وممكن[٢٨]. وهو في أصل تأييده للوطنية الدستورية، لكنه يواجه بتحدي الإقرار بالصعوبة غير العادلة، وربما استمالة تمكن المواطنين المتدينين من تقديم مسوغات بلغة «مفهومة» لدى المواطنين العلمانيين. ويواجه الفصل تحدياً آخر إن اتفقنا على أن الإيمان الديني، بل وخصوصيات التقاليد الثقافية أيضاً، قد تمثل صعوبةً للمواطنين في صياغة كل ما هو مهم عندهم في الفضاء العام في صورة ادعاءات صحيحة قابلة للنقد.

لا يمكن وضع الصراعات بين الرؤى الكونية والعقائد الدينية التي تدّعي شرح مكان الإنسان في العالم كله على المستوى المعرفي وحده؛ فما أن تنتشر هذه الشقاقات المعرفية حتى تنفذ إلى أسس عملية إدماج معيارية للمواطنين، إلى أن يتفسخ المجتمع السياسي فيصير أشتاتاً متنافرة، فلا تستطيع البقاء إلا على أساس حل وسط غير مستقر. ففي غياب رابطة موحدة من تضامن وطني مدني، لا يمكن فرضها قانونياً، لا يعتبر المواطنون أنفسهم مشاركين أحراراً، ومتساوين في الممارسات المشتركة في الرأي الديمقراطي وتكوين الإرادة، حيث يدينون لبعضهم بعضاً بمسوغات لمقولاتهم واتجاهاتهم السياسية. وتبادل التوقعات هذا بين المواطنين هو ما يميز مجتمعاً يندمج بفعل قيم دستورية عن آخر تفتته خطوط فاصلة من رؤى كونية متنافسة[٢٩].

السؤال الأساسي هو: هل المشتركات في الاعتقاد أو أي قدر منها لازمة لاندماج المجتمعات السياسية؟ ما أهمية أن يؤمن المواطنون بصدق

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) لمقولة تفصيلية وحديثة نسبياً، انظر:

Jürgen Habermas, *Truth and Justifcation* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003 [1999]), pp. 213-235.

(٢٩) المصدر نفسه.

تصورات متشابهة «تفسر مكان الإنسان في العالم»؟ وعلى أقل القليل هناك مصادر أخرى كثيرة لتحقيق تضامن المواطنين، من شبكات العلاقات الاجتماعية إلى المؤسسات والثقافة المشتركة. كما أن الدين يظهر في هذه العمليات بطرق تتجاوز «المعتقدات»[٣٠].

خاتمة

من المهم إعادة النظر في العلمانية الضمنية في مفاهيم المواطنة لعدة أسباب حتى تتحول السلامة الأكاديمية إلى عدل عملي. وتزداد أهميتها لأن الاستمرار في التعبير عن معايير مشاركة المواطنين التي تبدو متحيزة ضد الآراء الدينية من شأنه أن يفرق بين المواطنين المتدينين وغير المتدينين. وسيكون لذلك عواقب وخيمة عندما تكون المشاركة الدينية في الحياة العامة عالية النشاط، وعندما تفرض العولمة والهجرة والضغوط السياسية وعدم الأمان التزامات أقوى بالمواطنة والمشاركة في الخطاب العام المشترك.

إعادة النظر في العلمانية لا تعني نبذ معايير العدل أو حياد الدولة تجاه الأديان، ولا تعني التفتيش في مناظرات الفضاء العام عن أرض مشتركة للمواطنة، بل السعي إلى تحديد الأرض المشتركة عن طريق تقييد أنواع المسوغات التي يستطيع المواطنون الدخول بها في مناقشاتهم العامة مع بعضهم بعضاً.

(٣٠) يتعامل تايلور أيضاً مع الدين من زاوية الاعتقاد على الرغم من كل اختلافاته الأخرى مع هابرماس، وهذا مثير للدهشة. انظر:

Taylor, *A Secular Age*.

(٤)
إعادة تأهيل العلمانية

راچيف بهارغافا

في العقود الثلاثة الماضية وقعت الدول العلمانية تحت ضغط شديد في كل مكان تقريباً، فلا عجب إذاً أن تتعرض العلمانية السياسية، وهي المذهب الذي يدافع عن هذه الدول إلى نقدٍ حاد. وقد خلُص بعض الباحثين من هذا إلى أن هذا النقد شديد العمق وله مسوغاته، إلى حد القول بأن الوقت قد حان لنبذ العلمانية السياسية. وفي هذا الفصل لن أنكر أن أزمة العلمانية أزمة حقيقية ولكنني أرفض الخلاصة التي تقول بوجوب نبذها؛ فالبون شاسع بين نقد ممارسةٍ أو فكرةٍ ما وحرمانها من الدعم. وأقول إن نقد العلمانية يبدو نقداً لا يمكن دفعه، لا لشيء إلا أن النقاد وجهوا اهتمامهم إلى صيغة أو صيغتين مذهبيتين من صيغ العلمانية الغربية. وإني أزعم أن الوقت حان لتحويل الاهتمام عن المذاهب وتوجيهه إلى الممارسات المعيارية لمدى واسع من الدول حتى يشمل أفضل الممارسات للدول غير الغربية مثل الهند.

وما إن نفعل هذا حتى نرى العلمانية رؤية مختلفة بوصفها منظوراً نقدياً، ليس ضد الدين، بل ضد حركة فرض التجانس الديني والهيمنة الدينية الممأسسة. وهذا هو السبب في أن «العلمانيات القائمة فعلاً» هي أكثر استيعاباً لبعض جوانب الدين وأعمق انتقاداً لأبعادها الأخرى. وما إن تُبْرز هذه المفاهيم البديلة المتضمنة في الممارسات المعيارية للدول، حتى نرى أننا ما زلنا نفتقر إلى بديل معقول للعلمانية أخلاقي مراعٍ للفضائل. وتظل العلمانية أفضل رهان لنا يساعدنا على التعامل مع التنوع الديني الذي يزداد

اتساعاً وعمقاً، وكذلك المشكلات التي تشيع معه. باختصار، أقول إننا نحتاج إلى إعادة تأهيل العلمانية وليس نبذها.

- ١ -

بدأت أزمة العلمانية المعاصرة مع تأسيس أول دولة دينية حديثة في إيران، ثم انتقلت الفكرة إلى مصر والسودان والجزائر وتونس وإثيوبيا ونيجيريا وتشاد والسنغال وتركيا وأفغانستان وباكستان وبنغلاديش[١]. ولم تكن الحركات التي تحدت حكم الدول العلمانية، الذي كان يبدو بلا منازع، مقصورة على المجتمعات الإسلامية؛ فقد واجهت الصفة العلمانية للدول تحدياً حقيقياً شديداً من جانب القومية البوذية السنهالية في سريلانكا، والقوميين الهندوس في الهند، والأصولية الدينية المتطرفة في إسرائيل، والقوميين السيخ الذين طالبوا بدولة مستقلة جزئياً على أساس أن ديانة السيخ لا تعترف بالفصل بين الدين والدولة[٢].

نشأت في كينيا وغواتيمالا والفيليبين حركات بروتستانتية قوية مناهضة للمسلمين والكاثوليك تشجب الدول العلمانية، كما ظهرت حركات سياسية ذات مرجعية دينية في بولندا، وصارت الأصولية البروتستانتية قوة في السياسة الأمريكية. وحتى في أوروبا الغربية، حيث مازال الدين استجابة شخصية في المقام الأول، أي شأناً خاصاً، وليس منظومة ممارسات لها شكل مؤسسي، جاء تحدي الشخصية العلمانية للدول من العمال المهاجرين من المستعمرات السابقة ومن حركة العولمة المكثفة. ودخل في هذا الخضم مسيحية مخصخصة وإسلام وسيخية وديانات شرق آسيوية قبل - مسيحية، لا ترسم حدوداً بين الخاص والعام بطريقة واحدة. وقد أحدث هذا التجمع اختلافاً

(١) David Westerlund, *Questioning the Secular State* (London: Hurst, 1996); Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (University Park, PA: Penn State University Press, 1994); Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (London: Frances Pinter, 1987); Amena Mohsin, "National Security and the Minorities: The Bangladesh Case," in: D. L. Sheth and Gurpreet Mahajan, eds., *Minority Identities and the Nation-State* (New Delhi: Oxford University Press, 1999).

(٢) Mark Juergensmeyer, *New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994).

دينياً عميقاً لم يعرفه الغرب من قبل قط[٣]. طالبت هذه الديانات الأخرى بمكان لها في الفضاءات العامة للمجتمعات الغربية، حتى أخذ الاحتكار العام لديانات مفردة ضعيفة، لكنها مميزة، يواجه تحديات بسبب المعايير التي تحكم هذه المجتمعات نفسها. ويتضح هذا في ألمانيا وبريطانيا، لكن أبرز تصوير له كان قضية الحجاب في فرنسا[٤]. وأخذ ماضي القهر الديني في هذه المجتمعات يبرز مع تعرض السمة العلمانية لدولها للمساءلة.

لا ينكر أزمة العلمانية إلا مشوش الرؤية؛ فالمنظرون السياسيون الحزبيون والمفكرون البارزون والأكاديميون، مؤيدون ومعارضون، يتفقون على أنها في خطر. ولكن هذا الزعم ينطوي على لبس لم يستوضح تماماً: هل سبب الأزمة عوامل خارجية في المقام الأول، مثلما ينهار شيء جيد بسبب قوى معادية له دائماً، أو عندما تتولاه أيادٍ غير قادرة أو غير مناسبة، أو عندما يطبق تطبيقاً سيئاً؟ أم أن الممارسة المعيبة نفسها من آثار عوارٍ فكري أعمق، أي حالة سيئة من حالات المثال المعيب؟ وستختلف إستراتيجيتنا في التعامل مع هذه الأزمة حسب طريقتنا في تقييم نقاط القوة النسبية للأخطار الخارجية والداخلية على العلمانية. قد تكون الأزمة حادة، ولكنها ربما لا تتفاقم إذا صُنفت تحت عنوان ما يسمى بالترجمة العامة. على سبيل المثال، يردد النقاد الهنود القول بأن العلمانية انحصرت لوقت طويل داخل نخبة العاصمة الذين يتحدثون الإنكليزية، ولم تنتشر بين القاعدة الشعبية العريضة كما كان ينبغي[٥]. فإذا كانت هذه هي الحال، فإن إعادة تأهيل العلمانية تعني إعادة صياغة الثقافات العامة دونما تغيير في المثال نفسه. أما إذا كان البناء المعياري والفكري للمذهب نفسه معيباً فإن إعادة التأهيل تفرض إعادة صياغة حقيقية للمثال نفسه. وأعتقد أن العلمانية تواجه خطراً داخلياً، وأتفق أن الهيكل الفكري للعلمانية غير متقن البناء، وأنه بحاله الراهنة معيباً في بنائه المعياري. وفي الوقت نفسه، فالاعتقاد بإمكانية إعادة تأهيل مثال ما تفترض مسبقاً اعتقاداً آخر بأن

---

(٣) Bryan S. Turner, "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age," *European Journal of Social Theory*, vol. 4, no. 2 (2001), p. 134.

(٤) Jane Freedman, "Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma," *International Migration*, vol. 42, no. 3 (2004), pp. 5-27.

(٥) Sudipta Kaviraj, "Religion, Politics and Modernity," in: Upendra Baxi and Bhikhu Parekh, eds., *Crisis and Change in Contemporary India* (Delhi: Sage, 1995), pp. 295-316.

الخلل الموجود به يمكن إصلاحه. وعلى ذلك، فإن إعادة تأهيل العلمانية يعني البحث عن مفهوم بديل للعلمانية، وليس عن بديل للعلمانية.

إن تحديد مفهوم بديل ليس سهلاً دائماً، فهو يقتضي مراعاة التمييز بين (أ) ممارسات الدولة التي تجسد المعايير الحاكمة لعلاقتها بالدين، و(ب) التعبير عن هذه المعايير في تمثيلات وانعكاسات موجودة في القوانين التي تتجسد في التشريعات والقوانين التنفيذية والأحكام القضائية والمواد الدستورية، وأخيراً (ج) المثل المعيارية التي تحكم العلاقة بين الدولة والدين، والتي تعبّر عنها مذاهب وأيديولوجيات ونظريات سياسية.

وأعتقد أن الصياغات المذهبية والأيديولوجية والنظرية للعلمانية الغربية في وقتنا الحالي غير مناسبة ومحدودة بدرجة كبيرة، وإعادة تأهيل العلمانية تكاد تكون مستحيلة إن لم نقلل اعتمادنا على هذه الصياغات. وقد صارت هذه المذاهب والنظريات جزءاً من المشكلة وعقبات في طريق فحص القضايا الحيوية. ويحذر فيتغنشتاين (Wittgenstein) من أن سيطرة صورة بعينها بقوة كبيرة يمنع، بل يحجب، الوعي برؤى أخرى للواقع، وينطبق هذا التحذير على وضعنا الراهن؛ فنحن نخضع لمفهوم واحد أو مفهومين إلى درجة أننا لا نكاد نرى مفاهيم أخرى أزيحت إلى الخلفية، وما إن نتحول عن النماذج السائدة حالياً ونركز على الممارسات المعيارية لعدد أوسع من الدول الغربية يتجاوز الممارسات المألوفة؛ بل وعلى دول غير غربية، حتى نرى أشكالاً أفضل من الدول العلمانية، وصيغاً أقوى من العلمانية. وعلى الرغم من أنه في بعض السياقات هناك دول فيها الحد الأدنى من النزاهة متمركزة حول الدين، وقد تمثل صيغة ملائمة، لكنها بصفة عامة ليست كافية، لأنها هي نفسها جزء من المشكلة، كما أن بعض الدول العلمانية جزء من المشكلة.

لذلك، فعلينا التحول عن هذه الصيغ المذهبية من العلمانية السياسية، ونفتش عن صيغ مختلفة موجودة في أفضل ممارسات دول كثيرة، وفي أحكامها القضائية وموادها الدستورية. وثمة سبب آخر للجوء إلى هذه الممارسات والتجسيدات، وهو أن المعايير المتضمنة في الممارسات لا تفتأ تتغير، لكن هذه التغيرات تكاد تختفي من المشهد العام. وعندما تخرج إلى النور ممارسات لا توافق الصيغ المذهبية يكون أمامنا بديلان، الأول: أن نستبعد الممارسة لأنها قاصرة عن تحقيق المثال، الثاني: أن نستبعد المثال

المذهبي ونعيد صياغة المعايير ونبني مفهوماً آخر للعلمانية. وعندما ننظر فيما يحدث فعلاً نجد أن دولاً غربية كثيرة تختار البديل الأول، وهو الأسهل، فهم يستبعدون الترتيبات والممارسات الحساسة أخلاقياً، والتي تخضع لمفاوضات ديمقراطية، ويحتمون بالمثل المتجذرة، وغالباً ما تكون هذه خطوة رجعية. أما التركيز على الممارسات المعيارية والمواد الدستورية، وإعادة صياغة العلمانية فسيساعدنا على إزاحة مثالٍ بالٍ وتغيير المعيار وجعله أقرب إلى رغبة الناس في اختيار طريقتهم في الحياة، وليس كيف يعيشون حياتهم طبقاً لمثال يتكرر حولهم بصياغات مختلفة.

- ٢ -

لابد أن أقدم افتراضين بشكل مباشر قبل أن أواصل نقاشي، أحدهما واقعي والثاني معياري. أما العنصر الواقعي فهو أن أغلب المجتمعات اليوم تتصف بالتنوع الديني، والسؤال المُلح علينا الآن هو: كيف نتعامل مع هذا التنوع والمشكلات التي تصاحبه؟ وينطوي المكوّن المعياري على التزام بالرأي القائل بأن مسألة الاحتفاظ بالتزامنا بدولة علمانية أو نبذها ـ ما إذا كان ينبغي استبعاد العلمانية أو محاولة إعادة تأهيلها ـ لا يمكن أن نجد له إجابة مناسبة إلا إذا طرحنا السؤال في إطار مقارن قائم على القيمة.

ماذا أعني بالتنوع الديني؟ بدايةً أعني به تنوع الأديان. يوجد تنوع الأديان في مجتمع به سكان يؤمنون بمُثل مسيحية أو يهودية أو إسلامية. ويوجد في المجتمع تنوع ديني واسع عندما يتمسك شعبه بديانات بها اختلافات أخلاقية عميقة الأساس ethos والأصول والخلفيات الحضارية، ونجد هذا مثلاً عندما يحوي المجتمع هندوساً ومسلمين، أو هندوساً ويهوداً، أو بوذيين ومسلمين، وهكذا. والنوع الثاني من التنوع هو **داخل** الديانة الواحدة، وقد يكون التنوع نوعين، الأول يمكن أن نسميه التنوع الأفقي، ويوجد عندما تكون الديانة متمايزة داخلياً؛ ففي المسيحية صور مختلفة من صيغ الاعتراف الديني والطوائف والفرق، وينقسم المسلمون إلى شيعة وسنة وإسماعيلية وأحمدية وهكذا، وبالمثل، يمكن اعتبار الهندوسية منقسمة إلى فايشنفاتي وشيفاتي، وهكذا. وتتميز الأديان بنمط آخر من التنوع يمكن تسميته التنوع الرأسي، وفيه يشترك أتباع الدين الواحد في ممارسات متنوعة لها ترتيب هرمي. وقد يفرض

دين معين مشاركة فئة بعينها في ممارسات بعينها، وتستبعد منها غيرهم؛ على سبيل المثال، فالهندوسية الموصومة بالطائفية تميز بين ممارسات طاهرة وأخرى نجسة، فالممارسات التي تمارسها طوائف معينة طاهرة، ويستبعد منها أفراد الطوائف الأخرى؛ فالنساء مثلاً أو «الداليت» لا يسمح لهن بدخول محراب المعابد، وفي حالات كثيرة لا يسمح لهن بالدخول إلى مباني المعبد المخصص للطائفة العليا. ويثير هذا المثال نقطة كان ينبغي أن أطرحها في بداية هذه المناقشة، وهي أن كل تنوع/اختلاف، بما في ذلك التنوع الديني، ينطوي على علاقات قوة. وعليه، فإن ما يشيع في أي مجتمع متنوع دينياً هو الاستخدام غير المشروع للقوة عندما تتعرض المصالح الأساسية لجماعة ما للخطر بسبب أفعال جماعة أخرى، ويترتب على ذلك أيضاً احتمال ظهور هيمنة أكثر من ديانة (بين ـ دينية) أو هيمنة فرقة في ديانة (داخلية). والهيمنة مصطلح واسع الدلالة يشمل التمييز والتهميش والقهر وأنواع الإقصاء وتوريث التراتبية[٦]، (وهناك شكلان آخران محتملان من الهيمنة: هيمنة المتدينين على غير المتدينين، وهيمنة غير المتدينين على المتدينين).

تقوم نقطتي الثانية في الإجابة على هذا السؤال في إطار مقارن على الاعتقاد التالي: كل تفكير صالح أخلاقياً ينبغي أن يكون سياقياً ومقارناً، فلا ينبغي أن يكتفى بطرح السؤال: هل يجب أن تلتزم دساتيرنا بدول علمانية؟ بل تتجاوزه إلى السؤال في سياق وجود صور مختلفة من أشكال الهيمنة المرتبطة بالدين، وفي وجود البدائل س وص وع، هل ينبغي على دساتيرنا أن تلتزم بدول علمانية؟ وبالتحديد لابد أن نسأل: إذا كانت لدينا هيمنة مرتبطة بالدين، وإذا كانت بدائل الدول العلمانية هي أنواع مختلفة من الدول المتمركزة حول الدين، فينبغي علينا الالتزام بدول علمانية. وينبغي أيضاً أن نسأل ما المكاسب الأخلاقية أو المرتبطة بالفضائل التي تترتب على تحولنا عن دول متمركزة حول الدين إلى دول علمانية أو العكس؟ نطرح السؤال نفسه بشكل مختلف: إذا افترضنا الالتزام بمعارضة أنواع الهيمنة الأربعة

---

(٦) بالطبع، يصعب تمييز الشيء المهيمن، فربما كان لإحدى الممارسات التي تتيح الحرية جانب آخر يحمل الهيمنة؛ فالممارسة نفسها قد تعزز الحرية والهيمنة معاً، إضافة إلى أن حرية شخص قد تكون هيمنة على آخر؛ ففي مثال خلافي، يكون الحجاب علامة عدم تساوٍ أو قهر نتيجة تمييز جنسي، ولكنه قد يكون علامةَ هويةٍ فردية واحتجاجاً على هيمنة دين على آخر.

المرتبطة بالدين المذكورة سابقاً، فأيٌّ من أنواع الدول المتعددة المتمركزة حول الدين أو العلمانية يحتمل أن تحجّم أحد أشكال هذه الهيمنة أو بعضها أو كلها؟ وإن أي رد بالإيجاب في صالح بعض الدول العلمانية من شأنه أن يعزز بشكل كبير فرص إعادة تأهيل العلمانية.

- ٣ -

تحدثت فيما سبق عن **دول** علمانية ومتمركزة حول الدين، وينبغي التأكيد على صيغة الجمع، لأن التمييز الداخلي **في قلب** الدول العلمانية والمتمركزة حول الدين لا يقل أهمية عن التمييز **بين** الدول العلمانية والمتمركزة حول الدين. ومن المهم إبراز وجود هاتين المجموعتين من التمييز لأنهما تساعدان على توضيح: (أ) لماذا تكون أغلب الدول المتمركزة حول الدين أقرب إلى تشجيع فرض التجانس الديني؟ ومن ثم أبعد عن تقليل أشكال الهيمنة المذكورة سابقاً، (ب) لماذا قد تكون بعض الدول العلمانية أسوأ من بعض الدول المتمركزة حول الدين وهي تسعى إلى تحقيق الأغراض نفسها؟ و(ج) لماذا قد تكون بعض أشكال الدول العلمانية مهيأة بشكل أفضل من غيرها لتقليل أشكال الهيمنة والتعامل بحكمة مع التنوع الديني.

الدول المتمركزة حول الدين

ما الدول المتمركزة حول الدين وما الدول العلمانية؟ لفهم هذه الفروق اسمحوا لي أن أقدم مجموعة أخرى من الفروق؛ فالدول ترتبط بالدين ارتباطاً قوياً أو تنفصل عنه، وقد يوجد هذا الارتباط أو هذا الانفصال على ثلاثة مستويات مختلفة: على مستوى الغايات، وعلى مستوى المؤسسات والأفراد، وعلى مستوى السياسة العامة وبصفة خاصة القانون. وبمساعدة هذه الأدوات المفاهيمية، اسمحوا لي أن أحدد ما أعنيه بـ «دول متمركزة حول الدين»، وهذه الدول نوعان على الأقل؛ الأول، هو النوع الثيوقراطي، أي حكم رجال الدين، وهو مرتبط بالدين على المستويات الثلاثة. وهنا تتولى طبقة من رجال الدين الحكم طبقاً لما يعتقدون أنها قوانين مقدسة، وهنا لا يوجد فرق بين طبقات رجال الدين ورجال السياسة (ويوجد ارتباط قوي على مستوى المؤسسات والأفراد). والقيم الأساسية في الدين **هي** أيضاً

قيم النظام السياسي (ويوجد هنا ارتباط قوي على مستوى الغايات). وتتمتع المبادئ الدينية نفسها بمكانة القوانين، وجمهورية إيران الإسلامية، كما شاء الخميني أن يديرها، مثال واضح على ذلك.

ينبغي التمييز بين دولة دينية ودولة ترعى الدين مؤسسياً، فالدين هنا محل اعتراف رسمي وقانوني من الدولة، ويفيد الطرفان من تحالف شكلي أحدهما مع الآخر، فإن طبقة رجال الدين لا يحكمون دولةً، الدينُ فيها مؤسسي. ولأن الدول التي ترعى الكنيسة لا تتماهى أو تتوحد معها، بل تنشئ تحالفاً معها، ولهذا تنفصل الدول التي فيها كنيسة مؤسسية عن هذه الكنائس إلى حدٍّ ما. وفي هذه الأنظمة السياسية توجد درجة كافية من التمييز المؤسسي بين هويتين اجتماعيتين، ويقوم أفراد مختلفون بأداء وظائف محددة مستقلة في كل منهما. مع ذلك، فالدولة والكنيسة مرتبطان ارتباطاً أعلى لأنهما ينشدان غاية مشتركة، للدين نصيبٌ كبير في تحديدها. وبسبب ارتباط أكبر بين الغايات، يستفيد الطرفان من وجود علاقة خاصة بينهما. وأخيراً، يوجد مستوى آخر من الارتباط بين الكنيسة والدولة على مستوى السياسة والقانون؛ إذ تستمد هذه السياسات والقوانين وتسوغ في سياق الاتحاد أو التحالف القائم بين الدولة والكنيسة. أما **الانفصال** المؤسسي بين الكنيسة والدولة ـ على مستوى الأدوار والوظائف والسلطات ـ فيسير يداً بيد مع المستوى الأول والمستوى الثاني من الارتباط بالغايات والسياسات. وانفصال المرتبة الثانية بين الكنيسة والدولة هو ما يميز دولة فيها كنيسة/ ديانة مؤسسة عن دولة ثيوقراطية (دينية).

الدول العلمانية

تختلف الدول العلمانية عن هذين النوعين من الدول المتمركزة حول الدين، وحتى نفهم هذا الاختلاف على مستوى أكثر عمومية وتجريداً، اسمحوا لي أن أعتمد مرة أخرى على التمييز المذكور سابقاً، فأميز بين ثلاث طبقات من الانفصال تتوافق مع طبقات الاتصال الثلاث المبينة سابقاً. فالدولة تنفصل عن الدين أولاً على مستوى الغايات، وثانياً على مستوى المؤسسات، وثالثاً على مستوى القانون والسياسة العامة. والدولة العلمانية غير دينية وضد مأسسة الأديان، فهي لا تمنح ديناً بعينه أو أدياناً كثيرةً وضع

المؤسسة. وانفصال الطبقة الثانية، أي فصل الكنيسة عن الدولة، يميزها عن الثيوقراطية. وانفصال الطبقة الأولى عن الدين هو ما يميز الدول العلمانية عن كلٍّ من الدول الثيوقراطية والدول ذات الدين المؤسسي، وللدولة العلمانية غايتها العلمانية الخاصة.

الدول العلمانية غير الأخلاقية

للغايات العلمانية نوعان على أقل القليل، يمكن أن يسمى الأول دولة غير معنية بالفضائل، وتسمى هكذا، لأن غرضها كله هو تعظيم القوة والثروة أو كليهما. وقد ترفع ادعاءات أخلاقية لكنها لا تعتنق التزامات حقيقية بقيم مثل السلام أو الحرية أو المساواة، وهي في المعتاد إمبريالية استبدادية. ومثال جيد على مثل هذه الدولة العلمانية بالأساس ـ على الرغم من تكرار ادعاء انحيازها إلى الشخصية المسيحية ـ دولة الاستعمار البريطاني في الهند التي كان دافعها الوحيد تقريباً هو القوة والثروة والنظام الاجتماعي، وكان لديها سياسة تسامح وحياد تجاه المجتمعات الدينية المختلفة، وليس هذا بغريب، نظراً لأن الإمبراطوريات تهتم بعمل رعاياها أو بما يدرّون من عائد، وليس بدينهم. هذه الدول غير الأخلاقية والتي تعظم نفسها قد تنفصل عن الدين أو لا تنفصل على المستوى الثالث، مستوى القانون والسياسة، فهي تتبع سياسة عدم تدخل تجاه كل الأديان لأسباب ذرائعية خالصة، ولكنها قد ترتبط بالدين إذا كان يخدم غرضاً ذرائعياً.

الدول العلمانية القائمة على القيم وعلمانيات التيار الرئيس المذهبية

تتميز الدول غير الأخلاقية عن الدول العلمانية القائمة على القيم، وتشمل هذه القيم السلام والتسامح والحرية الدينية (بما في ذلك حرية انتقاد ومراجعة التأويلات السائدة لدين الفرد، وفي طرفها الأقصى حرية رفض الدين الذي ولد عليه الشخص) والمساواة في المواطنة ببعدها السلبي (الحق في تلقي الخدمات مثل الأمن البدني وحدٍّ أدنى من الرفاهية المادية بغض النظر عن دين الشخص) وبُعدها النشط (الحق في التصويت والترشح للوظائف العامة والمشاركة في المداولة العامة بشأن أمور

الاهتمامات المشتركة)[٧].

وتختلف هذه الدول القائمة على القيم عن بعضها بعضاً في فهم كل واحدة منها للعلاقة مع الدين على المستوى الثالث، فبعضها يلتزم بالفصل الذي يقصدون به **الإقصاء المتبادل** بين الدين والدولة. وتحافظ هذه الدول على سياسة انفصال صارم أو مطلق. وهنا يُقصى الدين من شؤون الدولة لكن الدولة أيضاً تُقصى من شؤون الدين. وليس للدولة علاقة إيجابية بالدين - فلا توجد مثلاً سياسة منح المعونات للمؤسسات الدينية - ولا علاقة سلبية به. ولا يدخل في نطاق نشاط الدولة التدخل في الشؤون الدينية حتى عندما تنتهك القيم التي تتمسك بها الدولة. ويسوغ عدم التدخل هذا بأن الدين شأن خاص، وإذا كان شيء ما مرتبكاً داخل المجال الخاص فلا يمكن إصلاحه إلا بيد من لهم حق فعل ذلك داخل هذا المجال. وهذا هو معنى الحرية الدينية طبقاً لدعاة هذا الرأي. ويسوغ الإقصاء المتبادل على أساس الحرية السلبية ويتطابق مع خصخصة الدين. ويرفض آخرون الانفصال التام ويتخذون بدله سياسة **الإقصاء من جانب واحد** للدين. وتقصي هذه الدول الأديان بغرض التحكم بها أو ضبطها، وأحياناً أخرى لهدمها. ويمارس هذا الضبط عن طريق تعطيل الأديان وأحياناً مساعدتها، لكن الدافع في الحالتين هو التحكم بها. وذلك في المقام الأول بسبب الاعتقاد بأن الدين وعي زائف أو خرافي أو خزعبلي، أو لأن هذه الدول ترى أن الدين ينطوي على قهر داخلي وتراتبية. وهكذا، يسوَّغ التدخل في الدين أيضاً على أساس الحرية والمساواة. وهذه الدول معادية للدين صراحة. وأخيراً، هناك دول أخرى ترفض كلاً من الإقصاء من جانب واحد والإقصاء المتبادل، وتتبع سياسة **المسافة المحكومة**، وهي علاقة معقدة مع الدين ترتبط فيها الدولة مع الدين أو تنفصل عنه حسب معيار واحد، وهو مدى احترام القيم التي تلتزم بها، أو تقويضها في أي من الحالتين.

للدولة العلمانية ثلاثة أنماط على الأقل، وللعلمانية صور عديدة. يشمل النمط الأول الدول العلمانية غير الأخلاقية، وهي منخفضة الأداء بمقياس

(٧) للاطلاع على مناقشة كاملة حول هذا الموضوع، انظر:
Rajeev Bhargava, "The Distinctiveness of Indian Secularism," in: T. N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

الحرية و(عدم) المساواة. ويشمل النمط الثاني الدول التي تضع غايات تنشد الكمال بقوة، وهو مفهوم وحيد وقوي للحياة الصالحة، يُترجم إلى تشقق عميق في صدق ادعاءات الأديان وقيمتها ودورها العام وقدرتها على منع أشكال القهر والهيمنة. وينطبق هذا بدرجات مختلفة على بعض الدول الشيوعية السابقة، وعلى المفهوم الجمهوري الذي ساد الحياة العامة في فرنسا، والمفاهيم الليبرالية التي تنشد الكمال بقوة والتي تستدعي الاستقلال العقلاني لتدحض الأديان. ولهذه الدول المعادية للأديان سجل فقير في تشجيع أو حتى حماية الحرية الدينية. والحقيقة أن الدول التي لا تراعي حماية الحرية الدينية غالباً ما تجور على حريات أخرى، وبمرور الوقت تُنشئ تراتبية بين العلماني والدين، وربما حافظت على استمرارية هيمنة غير الديني على الديني. وهذه الدول أيضاً منخفضة الأداء بمقياس الحرية و(عدم) المساواة، وذلك لأن نشر مفاهيم أقوى عن الحريات الإيجابية ومظاهر المساواة الأساسية تقتضي تجاوز حدود دنيا للأخلاق والاحترام. فإذا كانت لا تبالي بمظاهر عدم المساواة بين الأديان، لأن هذا النوع من العلمانية يعميها عن المحتوى الديني لثقافتها، فإنها قد تحافظ على هيمنة دين على دين دون أن تدري.

يبقى لنا نمط واحد آخر من الدولة العلمانية، وهو الذي يقيم جداراً فاصلاً بينها وبين الدين لحماية الحرية والمساواة. والأرجح أن هذه الدولة عالية الأداء بمقياس الحدود الدنيا لمفاهيم الحرية السلبية والمساواة الإجرائية. لكن هذا المفهوم لا يفسح مجالاً للحرية الإيجابية، ولا يمكن أن يدفع الدولة لتقوم بما يتيح الحرية والمساواة؛ ذلك أن أي تدخل يؤدي إلى السيطرة، والسبيل الوحيد لاحترام الدين هو أن يُترك لحاله؛ بل إنها قد لا تكترث بغياب الحرية والمساواة داخل الدين الواحد. ويزيد عدم الاكتراث هذا فيما يخص عدم المساواة بين الأديان، أي بين أديان الأغلبية والأقلية، وهي تسمح في حقيقة الأمر أحياناً، وبطرق لطيفة غير محسوسة بالهيمنة بين طوائف الدين الواحد وبين الأديان المختلفة.

إن هذه الأشكال من الدول العلمانية، وهذه المفاهيم والمذاهب والنظريات في العلمانية المعادية للدين أو الجمهورية أو التحررية، تهيمن على ثقافتنا العامة والسياسية، وينشر كل مفهوم منها صوراً وتمثيلات لتهميش

الدين تماماً أو عدم الاكتراث إن لم يكن بالفعل تشجيع أشكال دقيقة من الهيمنة بين الأديان، أضف إلى ذلك الانتشار الواسع لشعور بين مواطنين عاديين في كل مكان ـ ممن ينخرطون يومياً في أشكال من التدين ـ بأن الدول العلمانية التي تدار طبقاً لهذه العلمانيات، أي المذهبية، هي أيضاً دول لاأخلاقية، إن لم يكن داخل دولهم، فهي كذلك بالنسبة إلى العالم الخارجي، وهذا يزيد أزمة العلمانية حدة.

لم تغفل الكتابات الأكاديمية هذا كله، فقد أشار نقاد كثيرون إلى مشكلات العلمانية (على الرغم من أنهم غالباً لا يدركون أنهم يصبون اهتمامهم كله على الصياغات المذهبية والأيديولوجية للعلمانية).

أولاً، تستخدم العلمانية الفصل لتقصد به إقصاء كل الأديان دون مفاضلة بينها، وترمي بذلك إلى إقصاء الدين عن الحياة العامة وعن السياسة على وجه العموم. وعلى سبيل المثال، لا تشرك العلمانية الليبرالية المواطن إلا لدعم القوانين القهرية التي لها مبرر عام، لماذا؟ لأنها لو توقعت أن يتبع الآخرون قانوناً على نحو لا يفهمونه ولأسباب أو مسوغات لا يقبلونها، فإن مبدأ المساواة في الاحترام سيُنتهك[٨]. فإذا كان لدى مواطنين آخرين عقلاء أيقاظ الضمير أسباب قوية لرفض تفسير معين تأييداً لقانون قهري، فلن يعد هذا تسويغاً عاماً. ولأن التفسير الديني حالة نموذجية من حالات التسويغ التي للمواطنين الآخرين أسباب قوية لرفضها، فهي لا تُحسب تسويغاً عاماً، ولأنها لا تُحسب تسويغاً عاماً فلا ينبغي أبداً إنفاذ قانون قائم على تسويغ ديني فقط. باختصار، ليس للمعتقدات أو الالتزامات الدينية الخالصة دور تؤديه في الكيانات السياسية الديمقراطية والتعددية. وهذا الاشتراط باستبعاد المسوغات الدينية من السياسة الديمقراطية والليبرالية يؤذي المتدينين الذين يريدون كغيرهم أن يدعموا التزاماتهم السياسية المفضلة بوازع من

(٨) Robert Audi, "The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society," *San Diego Law Review*, vol. 30 (Fall 1993), p. 701; Lawrence Solum, "Faith and Justice," *DePaul Law Review*, vol. 39 (1990), p. 1095; Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford: Clarendon, 1990), p. 249; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap, 1971), pp. 337-338; Paul Weithman, *Religion and Contemporary Liberalism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), p. 6, and Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 137.

ضمائرهم[٩]. إذا اعتقد الناس أن سياستهم ينبغي أن تتسق مع أخلاقهم، وبما أن الأخلاق مستمدة من الدين مع صلاتهم الدينية، فلماذا يُمنعون أو يدانون عندما يفعلون ذلك؟ إضافة إلى أنه من الخطأ الافتراض بأن المتدينين وحدهم هم الذين يقحمون الحماسة والطائفية في السياسة، أو كما يعتقد ريتشارد رورتي (Richard Rorti) أن الدين وحده هو ما يوقف أي حوار[١٠]. عندما تطلب العلمانية الليبرالية من شخص متدين أن يمارس ضبط النفس، ويستبعد الأسباب الدينية عند تسويغه قانوناً قهرياً، فإنها تجبر هذا الشخص على التصرف بما يناقض ضميره، وبهذا فإنها لا تحترم الفاعلية الأخلاقية لهذا الشخص، بل تنتهك مبدأها للمساواة في الاحترام؛ بل إن المطالبة بتقييد النفس قد تأتي بعكس ما تريد، لأن الإقصاء من الفضاء العام الأكبر يجبر المتدينين على تشكيل كيانهم العام الضيق الذي يزدهر فيه السخط والتحيز[١١]. ولن يؤدي هذا إلى تجميد الهويات فقط، بل إلى بناء جدران عازلة لا يمكن تجاوزها بين المواطنين المتدينين وغير المتدينين. لذلك، فإن «التشارك مع المتدينين دائماً خير من إقصائهم»[١٢].

ثانياً، لا تفهم هذه العلمانية حياة المؤمن كما يعيشها من الداخل، فهي لا ترى أهم سمة في أغلب الأديان، وهي أنها تشجع أتباعها على اختيار حياة منضبطة محكومة ملتزمة بالقواعد تزهد في الشهوات؛ فليست الحياة الدينية مجرد ارتباط شخصي هوائي بإله شخصي، بل هي حياة يأتمر فيها الفرد بأوامر ربه ويعيش في طاعة ملتزماً بها. ربما يمثل هذا كابوساً للشخص الليبرالي العادي لكنه يمثل السمات المكونة لأغلب الأديان أكثر مما تفعل العلمانية الليبرالية.

ثالثاً، إن تأويل الانفصال على أنه إقصاء يكشف طائفيتها؛ فهي تستطيع

---

(٩) Michael J. Sandel, "Freedom of Conscience or Freedom of Choice," in: Terry Eastland, ed., *Religious Liberty in the Supreme Court* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1993), pp. 483-496.

(١٠) Richard Rorty, "Religion as a Conversation Stopper," *Common Knowledge*, vol. 3, no. 1 (1994), p. 2, and Christopher J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002), p. 77.

(١١) Jeff Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000), pp. 150-156

(١٢) المصدر نفسه، ص١٥٥.

أن تتعايش براحة مع الأديان الليبرالية المخصخصة ذات الصبغة الفردانية والبروتستانتية، لكنها تفتقر إلى الموارد التي تمكنها من مجاراة الأديان التي تطالب بحضور عام أو سياسي أكبر أو لها توجه جمعي أقوى. إن هذه البلادة العلمانية تجاه الجماعات هي ما تكاد تجعل من المستحيل عليها الاستجابة إلى حقوق تختص بجماعة ما، ومن ثم أن تحمي حقوق أقليات دينية. باختصار، بينما تتوافق هذه العلمانية مع هيمنة دين على غيره، فإنها لا تملك الموارد التي تمكنها من التعامل مع هيمنة فئة على أخرى داخل الدين الواحد.

رابعاً، العلمانية الغربية هي نتاج الأخلاق البروتستانتية، وهي التي تشكلها. وعليه، فادعاؤها العمومية هو أكبر عثراتها. كما أنها تفترض حضارة مسيحية تنسى بسهولة، لأنها بمرور الزمن تراجعت إلى الخلف. وتسمح المسيحية بهذا الانحسار الذاتي، ويتصور العالم ببراءة خطأً أن نكران الذات الماكر هذا تواري[١٣]. فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه العلمانية «المتعصبة عقائدياً بالوراثة» لا يمكن أن تتعايش ببراءة مع ديانات أخرى[١٤]. ونظراً لامتلاكها قوة الدولة الضخمة، فإنها لابد ستحاول تشكيل هذه الديانات وتحويلها - وهي مثال واضح للنفوذ غير الشرعي، إن لم يكن العنف الصريح. وهكذا، فمع كل ادعاءاتها ترك الأديان لحالها، ومنح الأديان الحرية، فإن هذه العلمانية تعادي كل المؤمنين غير الليبراليين وغير البروتستانت[١٥]. وفي المجمل، ليس من الخطأ القول بأن هذه العلمانية تفرض علينا اختياراً بين العداوة الناشطة وعدم الاكتراث الحميد.

خامساً، تعتمد العلمانية الليبرالية اعتماداً شديداً على مفهوم عقلاني للتسويغ يفرض حدوداً غير عادلة على الطريقة التي تقدم بها القضايا في المجال العام. بعض القضايا وجدانية الطبيعة وتتحول أخرى إلى الوجدانية

(١٣) William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), p. 24.

(١٤) John Keane, "Secularism?," *Political Quarterly*, vol. 71, no. 1 (2000), p. 14, and T. N. Madan, "Secularism in Its Place," in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 298.

(١٥) Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 193-251.

لأن المعبرين عنها ليسوا دائماً مدربين على أن يكونوا عقلانيين على النحو الذي يفرضه الليبراليون[١٦]. باختصار، فإن نموذج التسويغ الأخلاقي الذي يطبع العلمانية لا يراعى السياق وتنظيري ومطلق (غير مقارن)، يجبرنا على التفكير بطريقة محددة ويعتمد على أفكار أحادية أو قيم تعد صحيحة أو أسمى أو لا تخضع للتفاوض مطلقاً.

هذه انتقادات قوية أتفق مع بعضها، لكنني أختلف بشدة مع الظن بأنها تخلص إلى تفنيد كامل للعلمانية السياسية. أتفق على أن تصورنا للحياة الاجتماعية والعامة ينبغي أن يمنح مساحة أكبر للديانات غير الليبرالية، فمثل هذه الأساليب في الحياة لها نزاهتها الأخلاقية التي لا تبلغها العلمانية الليبرالية في حالات كثيرة. مع ذلك، ففي سعينا لاحتواء هذه الديانات نفسها، فإننا لا يمكن أن نتجاهل أنها مازالت مصدراً للقهر الشديد والإقصاء. والدول التي تتحالف مع الأديان كثيراً ما تتجاوز عن هذه الممارسات المرفوضة أخلاقياً؛ ففي باكستان، هناك قانون الشهادة الذي يعد شهادة المسلم الذكر في المحكمة بشهادة امرأتين مسلمتين أو اثنين من غير المسلمين، ويرسي هذا السيادة الأصيلة للمسلمين الرجال على النساء وعلى الأقليات، وبذلك يخالف مبدأ المساواة الجوهري[١٧]؛ وفي الهندوسية، هناك تقاليد مقررة دينياً ترتبط بالطهارة والنجاسة مازالت تستبعد النساء من شؤون دينهن وتواصل نظاماً ممأسساً لقهر النساء.

إذا قارنا هذه الدول العلمانية بالدول المتمركزة حول الدين، بشرط وجود التزام متواصل بتقليل الهيمنة المرتبطة بالدين، ربما أعدنا اكتشاف إيماننا، إن لم يكن بالدول العلمانية القائمة حالياً، فعلى الأقل بإمكانية إعادة تأهيل العلمانية. وإن تقييماً، ولو سريعاً، لهذه الدول سيبين أنها جميعاً تعاني مشكلات عميقة. ولنأخذ أول أمثلة تاريخية لدول منحت المكانة

---

(١٦) Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, p. 27.

(١٧) ربما كان أكثر أمثلة الإقصاء الداخلي غير المباشر استفزازاً أمر الحدود، وهو إجراء يعادي المرأة، إذ يعاقب النساء اللاتي يعجزن عن إثبات تعرضهن للاغتصاب. وبمقتضى قانون الحدود، لا يمكن الحكم بالإدانة في جريمة اغتصاب إلا بشهادة أربعة رجال، ومن لن تأتِ بالشهود الأربعة عند تقديم الشكوى تعاقب بجريمة الزنا. انظر:
Iftikhar H. Malik, *Religious Minorities in Pakistan* (London: Minority Rights Group International, 2002), p. 18.

المؤسسية لكنيسة واحدة ـ الكنائس البروتستانتية المؤسسة التي لم يجرِ عليها حركة إصلاح في إنكلترا واسكتلندا وألمانيا والكنائس الكاثوليكية في إيطاليا وإسبانيا ـ حيث اعترفت الدولة بصيغة معينة من الدين أعلنتها هذه الكنيسة الديانة الرسمية وأجبرت الأفراد على التجمع حول كنيسة واحدة وعاقبتهم على عدم إعلان الإيمان بمجموعة من المعتقدات الدينية، وفرضت ضرائب دعماً لكنيسة واحدة ووقعت رواتب كهنتها، وحددت التأويل المفضل للدين المفروض بحيث يدرس في المؤسسات التعليمية، أو يظهر في وسائل الإعلام(١٨). في هذه الحالات لم يقتصر عدم المساواة على أصحاب الأديان المختلفة (المسيحيين واليهود)، بل تجاوز إلى التفرقة بين كنائس الديانة الواحدة. وبينما يتمتع أعضاء الكنيسة المؤسسة بقدر من الحرية الدينية، حُرم المنتمون إلى كنائس أو ديانات أخرى من هذا القدر أو حرموا تماماً(١٩). لم تغير الدول ذات المؤسسات (الدينية) الكبرى طبعها مع الزمن، فحيثما لا تكون الديانة مؤسسة رسمية فحسب، بل لها مكانة حقيقية كبرى، فإن اضطهاد الأقليات والمعترضين عليها من الداخل يتواصل حتى اليوم(٢٠). وليس علينا إلا أن نذكر النموذج السعودي لنؤكد هذه النقطة(٢١). ففي دول كثيرة يكون الإقصاء السياسي في أصل القانون الأساسي للبلاد. وإن جعل الانتماء إلى دين معين فرضاً على أي شخص يريد تولي وظائف عليا في الدولة هو وسيلة الدساتير المتمركزة حول الدين في ضمان إقصاء الأقليات الدينية من المناصب السياسية العليا. وباكستان مثال جيد على هذا(٢٢). فماذا عن الدول التي لديها كنائس مؤسسية متعددة. تاريخياً كانت

---

(١٨) Leonard W. Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), p. 5.

(١٩) مع ذلك، كان أحد الاستثناءات من هذا النظام الملّي في الدولة العثمانية التي كانت ديانتها الإسلام، مع وجود ثلاث جماعات دينية أخرى ـ الأرثوذكس اليونان والأرثوذكس الأرمن واليهود ـ الذين كانوا يُعامَلون معاملة متساوية، وكانوا يتمتعون بدرجة محترمة من الاستقلالية.

(٢٠) من المهم التمييز بين المؤسسة الشكلية والمؤسسة الفعلية، والإسلام في المملكة العربية السعودية مؤسس شكلاً وموضوعاً. ولبريطانيا كنيسة مؤسسة شكلاً (الكنيسة الإنكليزية). ولكن مع بعض الاستثناءات، فإن الدولة العلمانية فقط هي التي تمنح الحرية والمساواة للجميع.

(٢١) Malise Ruthven, *A Fury for God: The Islamist Attack on America* (London: Granta, 2002), pp. 172-181.

(٢٢) Malik, *Religious Minorities in Pakistan*, p. 16.

نيويورك أو ماساتشوستس في منتصف القرن السابع عشر تحترم رسمياً أكثر من طائفة دينية(٢٣). فرضت هذه الدول ضريبة دينية على كل فرد لكنها كانت تمنع الفرد اختيار منْح قيمة الضريبة لكنيسته المختارة، وكانت تدعم مالياً المدارس التي تديرها المؤسسات الدينية ولكن على أساس غير تمييزي، وربما عاقبت أناساً على إنكارهم الديانة المؤسسة أو إهانتها، لكنها لم تجبرهم على إعلان إيمانهم بمعتقدات كنسية أو طائفة بعينها.

الدول التي فيها كنائس أو ديانات مؤسسية كبرى متعددة أفضل من بعض الوجوه من الدول التي فيها مؤسسة دينية واحدة. وعلى سبيل المثال، فهذه الدول في الغالب تتمتع بسلام نسبي، لأن الأرجح أن أهل الطوائف المختلفة سيتسامحون مع بعضهم بعضاً. وربما كان هناك مساواة عامة بين كافة أعضاء ديانة ما (على الرغم من أن هذا لم يكن الحال عبر التاريخ، فقد كانت النساء وكان السود الضحايا المعتادين في الولايات المتحدة). تمنح الدولة كل طائفة قدراً معتبراً من الاستقلالية بشؤونها. لكن الدول التي فيها تعددية دينية مؤسسية فيها جوانب قصور: **أولاً**، فربما تُواصل اضطهاد أفراد الأديان الأخرى أو الملحدين. **ثانياً**، إنها لا تكترث بحرية الأفراد داخل كل طائفة أو جماعة دينية. وهي لا تكاد تفعل شيئاً لتشجيع مناخ تسامح عام يمنع اضطهاد المخالفين. ويمكن للمجتمعات المنغلقة القمعية أن تزدهر في هذه السياقات. **ثالثاً**، ربما لا يكون لديها تدابير قانونية تسمح للفرد بالخروج عن جماعته الدينية ويعتنق ديناً آخر أو يظل غير مرتبط بأية ديانة. **رابعاً**، تعترف هذه الدول بهويات دينية معينة ولا تعترف بما يمكن تسميته «هويات غير محددة»، أي الهويات التي ترتبط بهويات خاصة عديدة أو تتجاوزها جميعاً. **خامساً**، لا تهتم هذه الدول بحريات غير المتدينين أفراداً أو جماعات. وأخيراً لا تكترث هذه الدول مطلقاً بحقوق المواطنة.

ما الدروس المستفادة من هذا النقاش عن الدول العلمانية والدول المتمركزة حول الدين؟ وما الذي يتضح من هذا كله؟ يدلل النقاش على ثلاثة أمور: **أولاً**، لابد أن نكون مراعين في الوقت نفسه للنزاهة الأخلاقية لأساليب الحياة الليبرالية والدينية غير الليبرالية. **ثانياً**، قد تراعي الدول

(٢٣) Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, p. 12.

المتحالفة بقوة مع الأديان النزاهة الأخلاقية للديانات غير الليبرالية، لكنها قد لا تهتم بمظالمها. **ثالثاً**، سياسة عدم التدخل (الإقصاء المتبادل) المطبوعة في العلمانية الليبرالية تعمل على عكس ما تريد. باختصار، لابد من التوصل إلى مفهوم للعلمانية يتجاوز النظريات الليبرالية والتحررية والجمهورية، ويعطي البعدين المذكورين سابقاً ما يستحقان من اهتمام. كما أننا لابد أن نكافح الصيغة المذهبية النظرية في العلمانية التي تبدو عدوانية وتهدف إلى فرض دولة معلمنة تماماً، دولة تفصل نفسها فصلاً تاماً عن ديانات مخصخصة بالكامل، أو لديها مشروع لحرمان الدين من أي دور في الحياة العامة. والطريقة الصحيحة لمواجهة هذا ليس الانخراط في انتقادات سلبية محضة؛ بل تقديم بدائل بناءة. وفي هذا السياق، تكون خيبة الأمل العميقة نتيجةً للإخفاق العام في استكشاف صيغ بديلة للعلمانية قادرة بالفعل على مجابهة تحدي بعض هذه الانتقادات وتفتح آفاق الخيال على إمكانات جديدة لتوسيع آفاقنا. لكن هل توجد مثل هذه الصيغ؟ لا أظن أن هناك بالفعل صيغة ليست محلية ضيقة وليست مسيحية تماماً أو غربية. ويرد هذا النموذج على الاعتراض العلماني على بعض الدول غير العلمانية والاعتراض الديني على بعض أشكال الدول العلمانية. فأين نبحث لنتعرف على هذا النموذج؟ أعتقد أننا يجب أن نذهب إلى الممارسات والمقولات الأقل مذهبية ـ الممارسات المعيارية لدول بريطانيا وفرنسا وكذلك أمريكا. وأحد أمثلة ذلك هو التمويل العام للمدارس القائمة على الدين؛ فالعلمانية الأمريكية لا تسمح رسمياً بالتمويل العام للدين، مع ذلك يوجد فيها تمويل عام للدين، على الرغم من عدم حساب معضلات الاعتراف به والتعاون معه؛ وكذلك، ففرنسا عملياً لا تمول المدارس الكاثوليكية الرومانية بشكل مباشر وغير مباشر وحسب، بل تحاول كذلك استيعاب الأقليات الإسلامية[٢٤].

مع ذلك سأذهب إلى النموذج الهندي لأثبت كلامي، فهو النموذج الذي أعرفه خير معرفة. فعندما ندرس أفضل ممارساته ومواده الدستورية، يمكننا أيضاً تحديد سبعة ملامح للعلمانية الهندية تميزها عن غيرها من أشكال العلمانية. **أولاً** أنها متعددة القيم؛ فالعلمانية الهندية تقرر صراحة صلاتها بقيم

(٢٤) ولكن أعمال الاستيعاب هذه تتعايش بصورة غير مريحة مع إنكار رسمي في العلن.

نسيتها المفاهيم الغربية - مثل السلام بين المجتمعات المختلفة - وتأوّل الحرية والمساواة بالمعنى الفرداني وغير الفرداني، وفيها مكان ليس لحقوق الأفراد في إعلان معتقداتهم الدينية فحسب، بل لحق المجتمعات في إنشاء وإدارة مؤسسات دينية لازمة لبقاء تقاليدهم الدينية والحفاظ عليها. **ثانياً** لأنها ولدت في مجتمع شديد التنوع دينياً، فهي تهتم كذلك بقضية الهيمنة بين الأديان وداخل الدين الواحد، وهكذا، فهي تعترف بالحقوق الاجتماعية الثقافية الخاصة بهذه المجتمعات الدينية المختلفة. وعلى الرغم من أن الحقوق السياسية الخاصة بمجتمعات معينة (حقوق تمثيل خاصة للأقليات الدينية مثل المسلمين) مُنِعت في الهند لأسباب سياقية، فإن الفضاء المفاهيمي متاح أمامهم في داخل النموذج. **ثالثاً**، هي تلتزم بفكرة المسافة المحكومة، وتنأى بنفسها عن الإقصاء من جانب واحد، والإقصاء المتبادل، والحياد الصارم أو المسافة المتساوية.

إضافة إلى هذه الملامح، توجد ملامح أخرى تميز العلمانية الهندية عن مفهوم التيار الرئيس لها. **رابعاً**، فهي تقر تميزاً بين نزع الصفة العمومية ونزع الصفة السياسية، وكذلك بين أنواع مختلفة من نزع الصفة السياسية. فلأنها لا تعادي الحضور العام للدين، فهي لا تستهدف حرمانه من الصفة العمومية، بل تقبل بأهمية أحد أشكال الاستبعاد السياسي للدين، وتحديداً فصل الدين عن الدولة على المستويين الأول والثاني، لكن المستوى الثالث من نزع الصفة السياسية يسمح به على أساس سياقي خالص. **خامساً**، تتميز بتوليفة فريدة من العداء الناشط لبعض جوانب في الدين (حظر النفور من المجتمع وأي التزام بوضع قوانين أحوال شخصية على أساس ديني وجعلها أعدل بين الجنسين) مع احترامٍ ناشط لأبعاده الأخرى (الفرق الدينية معترف بها رسمياً ويتاح الدعم الحكومي بلا تفضيل للمؤسسات التعليمية التي تديرها الفرق الدينية، ولا يوجد استبعاد عام للدين كما تفرض العلمانية الغربية)، وهذه نتيجة مباشرة لالتزامها بقيم متعددة ومسافة محكومة. يقبل النموذج الهندي الرأي القائل بأن النقد يتسق مع الاحترام، أي ينبغي على المرء أن يختار بين العداوة وعدم الاكتراث مع الاحترام. وبهذا المعنى يرث تراث المصلحين الدينيين الهنود العظام الذين حاولوا التغيير في دياناتهم لا لشيء إلا لأنها عزيزة لديهم. **سادساً**، هي ملتزمة بنموذج مختلف من التفكير

الأخلاقي سياقي في المقام الأول، ويفتح إمكانية أن تصنع مجتمعات أخرى علمانيتها الخاصة. باختصار، فهي تفتح إمكانية علمانيات متعددة. **سابعاً**، إنها تخرج عن الإطار التأويلي الصارم الذي يقسم عالمنا الاجتماعي إلى غربي حديث، وغير غربي تقليدي محلي. العلمانية الهندية حديثة لكنها تختلف اختلافاً كبيراً عن مفاهيم التيار الرئيس للعلمانية الغربية.

المسافة المحكومة

اسمحوا لي أن أفصّل في اثنين من هذه الملامح: السمة السياقية للعلمانية الهندية وفكرة المسافة المحكومة. كما رأينا سابقاً، يعني الفصل لدى علمانية التيار الرئيس الغربية الإقصاء المتبادل. أما فكرة المسافة المحكومة فتطرح مجاز الفصل طرحاً مختلفاً، فهي تقبل نوعاً من فك الارتباط بين الدولة والدين على مستوى الغايات والمؤسسات، لكنها لا تجعل من هذا وثناً على المستوى الثالث وهو السياسة والقانون (ويميزها هذا عن نماذج العلمانية الأخرى الأخلاقية وغير الأخلاقية التي تفصل بين الدولة والدين على المستوى الثالث). وهل من طريقة أخرى يمكن لمجتمع يصوغ الدين بعض أعمق اهتماماته أن يستخدمها؟ ولنتذكر أن العلمانية السياسية خلق تتشابه اهتماماته المتعلقة بالدين مع نظريات تعارض القيود غير العادلة على الحرية، ومظاهر عدم المساواة غير المسوغة أخلاقياً وهيمنة جماعة على أخرى والاستغلال. مع ذلك، فإن العلمانية التي تقوم على المسافة المحكومة لا تلتزم بفكرة التيار الرئيس التنويرية عن الدين، فهي تقبل أن يكون للناس رغبة في الارتباط بشيء يتجاوز ذواتهم، بما في ذلك الإله. ويتجلى ذلك في الاعتقاد والشعور الفرديين، كما يتجلى في الممارسة الاجتماعية في المجال العام، كما أنها تقبل أن يكون الدين تراثاً تراكمياً وكذلك منبعاً من منابع هويات الناس[٢٥]. لكنها تؤكد أنه حتى لو ثبت أن الله موجود بالفعل، وأن ديناً واحداً فقط هو الحق وغيره من الأديان باطل، فإن هذا لا يعطي الحق للديانة أو العقيدة «الحق» أن تفرض نفسها على رقاب من لا يؤمنون بها. ولا يمثل هذا مسوغاً للتمييز في المساواة في توزيع الحريات وغيرها من الموارد القيّمة.

(٢٥) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis, MN: First Fortress, 1991), pp. 154-169.

وبالمثل، تقبل العلمانية القائمة على المسافة المحكومة ألا يكون للدين أهمية عامة خاصة مفروضة مسبقاً وتحدد شخصية الدولة أو الأمة نفسها، ولا يترتب على ذلك ألا يكون لهذا الدين أي أهمية عامة. وتفترض بعض صيغ فكرة جدار الفصل هذا الشيء تحديداً، وما دام للدين أهمية عامة، فعلى أي دولة ديمقراطية أن تضعه في اعتبارها. فلا شك أن مؤسسات الدين قد تؤثر في الأفراد، مادامت تفعل ذلك من خلال العملية نفسها، أي أن تستخدم الموارد المتاحة للجميع دون ميزة لا تستحقها أو دون استغلال للمخاوف ونقاط الضعف التي غالباً ما يشعر بها الناس أثناء التجربة الدينية.

ولكن، ما معنى المسافة المحكومة تحديداً؟ تستتبع سياسة المسافة المحكومة منهجاً مرناً في التعامل مع مسألة ضم الدين أو إقصائه أو إشراك الدولة أو استبعادها. وهذا يعتمد في المستوى الثالث، أي القانون والسياسة، على السياق أو الطبيعة أو الحالة الراهنة للديانات المعنية. وينبغي أن تكون هذه المشاركة محكومة بمبادئ تضبط أسس الدولة العلمانية، أي مبادئ مستمدة من التزام بالقيم المذكورة سابقاً. وهذا يعني أن الدين قد يتدخل في شؤون الدولة إذا كان هذا التدخل يعزز الحرية والمساواة أو أي قيمة أصيلة في العلمانية. وعلى سبيل المثال، قد يؤيد المواطنون قانوناً قهرياً من قوانين الدولة على أساس مسوغ ديني محض، إذا كان هذا القانون يتوافق مع الحرية أو المساواة[٢٦]. وبالمثل، يمكن أن تتشارك الدولة مع الدين أو تنفصل عنه، فتتشارك إيجابياً أو سلبياً، لكنها تفعل ذلك بناء على عنصر واحد، وهو مدى تشجيع هذه القيم أو تقويضها. والدولة التي تتدخل أو تمتنع عن التدخل على هذا الأساس هي التي تحتفظ بمسافة محكومة بالنسبة إلى كل الأديان. وهذه فكرة تأسيسية في مفهوم المسافة المحكومة،

---

(٢٦) يرفض مبدأ «المسافة المحكومة» الفكرة الليبرالية القياسية بأن مبدأ المساواة في الاحترام لا يتحقق على خير صورة إلا عندما يأتي الناس إلى المجال العام بعد أن يطرحوا المسوغات الدينية وراء ظهورهم. ولا ينفّر مبدأ «المسافة المحكومة» من التسويغ العام؛ بل يشجع الناس على تقديم التسويغ العام. ولكن إذا فشلت محاولة تقديم التسويغ العام، فإنه يدعو المواطنين ذوي النزعة الدينية إلى أن يتخلصوا من هذا القيد ويدعموا القوانين القهرية المتسقة مع الحرية والمساواة القائمين على أسباب دينية خالصة. انظر:

Christopher Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002).

وتختلف هذه الفكرة عن الحيادية الصارمة، حيث يمكن أن تساعد الدولة كل الأديان أو تعوقها بدرجة واحدة وبالطريقة نفسها. وإذا تدخلت في ديانة، ينبغي أن تفعل الشيء نفسه مع الديانات الأخرى. لكن فكرة المسافة المحكومة تقوم على تمييز بين المساواة في المعاملة ومعاملة الجميع بوصفهم سواسية[٢٧]. يقتضي مبدأ المساواة في المعاملة، بالمعنى السياسي المناسب للموقف، أن تعامل الدولة كل مواطنيها بالتساوي حسب الموقف، على سبيل المثال في توزيع مورد أو إتاحة فرصة. أما مبدأ معاملة الناس بوصفهم سواسية، فيعني أن كل شخص أو جماعة يعامل باحترام واهتمام متساوٍ. وقد يتطلب هذا المبدأ الثاني أحياناً معاملة متساوية، كما في التوزيع المتساوي للموارد، لكنه قد يفرض أحياناً معاملة غير متساوية. وإن معاملة الناس أو الجماعات بوصفهم سواسية يتسق تماماً مع المعاملة المتمايزة، وهذه الفكرة هي ثاني عنصر فيما أسميته المسافة المحكومة.

قلت إن المسافة المحكومة تسمح بالتعامل التمييزي، فأي تعامل أقصد؟ أولاً، تسعى الجماعات الدينية إلى الحصول على استثناءات من ممارسات تتدخل فيها الدولة عن طريق إصدار قانون يطبق حيادياً على بقية المجتمع. ويُرفع طلب عدم التدخل هذا على أساس أن القانون يفرض عليهم فعل أشياء لا يسمح بها دينهم، أو أنه يمنعهم من فعل أشياء يفرضها الدين؛ مثلاً، يطالب السيخ باستثنائهم من قوانين لبس الخوذة الجبرية ومن ارتداء الزي الشُّرطي الموحد حتى يتمكنوا من ارتداء العمائم التي يفرضها دينهم، وتطالب الفتيات والنساء المسلمات بعدم تدخل الدولة في لبسهن «الشادور» المفروض دينياً، ويسعى اليهود والمسلمون إلى استثنائهم من قوانين غلق المحال يوم الأحد على أساس أن هذا ليس مفروضاً عليهم في دينهم. لذلك تسمح المسافة المحكومة بالتصريح لرفع الحظر أو تضييق لائحة قانونية في ثقافة معينة على ممارسة ما في ثقافة الأقلية بسبب موقفها الخاص، وبسبب ما تحمله من معنى لأفرادها. وهذه مشكلة بالنسبة إلى مفهوم التيار الرئيس، بسبب أخلاقياته البسيطة التي يمكن وصفها بالمطلقة والتي تمنح أهمية قصوى لقيمة واحدة، هي قيمة المساواة تحديداً، في المعاملة والحرية، أو

---

(٢٧) Ronald Dworkin, "Liberalism," in: Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978), p. 125.

المساواة في المواطنة الفردية. وقد تطلب الجماعات الدينية امتناع الدولة عن التدخل في ممارساتها، لكنها قد تطلب أيضاً تدخل الدولة على نحوٍ يمنحها دعماً خاصاً، حتى تستطيع هذه الجماعات أن تحصل على ما تستطيع الجماعات الأخرى الحصول عليه بشكل معتاد بسبب هيمنتها الاجتماعية في المجتمع السياسي. وقد تُمنح سلطة لشخصيات دينية رسمية لأداء مراسم الزواج القانوني الملزم أو لتطبيق قواعدهم أو طرقهم الخاصة في الحصول على الطلاق. تسمح المسافة المحكومة بإمكانية تطبيق هذه السياسات على أساس أن مساءلة الناس عن مخالفة قانون غير عادل يعني معاملتهم باعتبارهم غير متساويين.

لكن المسافة المحكومة ليست مجرد وصفة للمعاملة المتمايزة على شكل استثناءات خاصة، فقد تقتضي تدخل الدولة في بعض الأديان أكثر من غيرها، حسب الظروف التاريخية والاجتماعية لكل الأديان المعنية؛ فربما تحتاج ديانة معينة تدخلاً أكبر من الدولة بغرض تشجيع قيمة معينة في أصل العلمانية. على سبيل المثال، إذا كانت القيمة المراد تشجيعها هي المساواة الاجتماعية، وتتطلب جزئياً تقويض التراتبيات الطائفية، فعلى الدولة أن تتدخل في الهندوسية المصابة بنظام الطوائف أكثر من تدخلها في الإسلام أو المسيحية؛ أما إذا كانت قيمة الحرية الدينية المدفوعة بالتعددية هي المطلوب من الدولة تشجيعها، فلابد أن تتدخل في المسيحية والإسلام أكثر من تدخلها في الهندوسية. فإذا كان الأمر كذلك، فلا تستطيع الدولة أن تجري استبعاداً صارماً لاعتبارات مستمدة من الدين، ولا اتباع حيادية صارمة حيال الدين، ولا تستطيع أن تقرر سلفاً أنها ستمتنع عن التدخل في الأديان أو أنها ستتدخل تدخلاً متساوياً مع الجميع؛ بل إنها قد لا تتواصل مع كل دين في المجتمع بالطريقة نفسها أو تتدخل في كل دين بالدرجة نفسها وبالطريقة نفسها، ومن العبث فعل ذلك. وكل ما يجب أن تضمنه هو أن العلاقة بين الدولة والأديان توجهها دوافع غير طائفية تتفق وبعض القيم والمبادئ.

ما الفرق بين المسافة المحكومة والفكرة المثمرة جداً التي يقدمها الفريد ستيبان في خطاب العلمانية؟ يرى ستيبان أن على المؤسسات الديمقراطية والدين كليهما أن يتسامح أحدهما مع الآخر[٢٨]. معنى هذا: (أ) لا ينبغي

(٢٨) Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253.

للمؤسسات الدينية أن تحوز «حقوقاً متميزة دستورياً» تسمح لها قانوناً بفرض سياسة عامة على حكومات منتخبة ديمقراطياً. و(ب) أن الأفراد والمجتمعات الدينية يجب أن تحظى بالحرية الكاملة في العبادة الخاصة، ونشر قيمها في المجتمع المدني علناً، ورعاية مؤسسات وحركات في المجتمع السياسي، بل وتشكيل أحزاب سياسية، ما دامت لا تنتهك حريات مواطنين آخرين ولا مؤسسات ديمقراطية ولا القانون. وهاتان الحريتان الأساسيتان، كما يرى ستيبان، تتوافقان مع مدى واسع من أنساق العلاقة بين الدين والدولة في الأنظمة السياسية. وهكذا، لا تقتضي الديمقراطية فصلاً صارماً بين الدين والدولة ولا عداوة تجاه الدين. وكما هو واضح، فنحن الاثنان متفقان على أن الصيغ التي بلغت مكانة المُثل من مفاهيم العلمانية الفرنسية والأمريكية ليست من متطلبات الديمقراطية. ونحن نلتزم بالقيم نفسها ونرفض الإقصاء المتبادل، وإقصاء الدولة الدين من جانب واحد. فما الفرق بيننا إذاً؟ **أولاً**، فكرة المسافة المحكومة أقل ترحيباً بأي نوع من منح المكانة المؤسسية للدين في مجتمعات متعددة الأديان، لأن صيغة المسافة المحكومة العلمانية ترى أن منح الدين مكانة مؤسسية رسمياً ينتهك أدنى مفاهيم المساواة في المواطنة. **ثانياً**، فكرة التسامح المتبادل مبهمة جداً فيما يتعلق بتيسير الدولة ممارسة المجتمعات الحرية الدينية، لاسيما مجتمعات الأقليات. كما أنها لا تفصل صراحة في الأحوال التي تتدخل الدولة في الأديان في ظلها لتشجيع مفاهيم أساسية مثل المساواة، كالمساواة بين الجنسين أو بين الطوائف داخل الديانة الواحدة.

العلمانية السياقية

العلمانية المراعية للسياق، والقائمة على فكرة المسافة المحكومة، هي ما أسميها «العلمانية السياقية». والعلمانية السياقية ليست سياقية فقط لأنها تجسد فكرة اختلاف شكل العلمانية ومحتواها مع اختلاف السياق واختلاف المكان، بل أيضاً لأنها تجسد نموذجاً معيناً من التسويغ الأخلاقي السياقي. وهي تفعل هذا بسبب شخصيتها كمذهب متعدد القيم. وقبول فكرة تعدد القيم في العلمانية يعني الإقرار بأن القيم المكونة لها لا تتوافق مع بعضها بعضاً بسهولة، على العكس من ذلك، كثيراً ما تتعارض. وإن درجة من

التنافر الداخلي، ومن ثَمَّ عدم الاستقرار، جزء أصيل في العلمانية السياقية. لهذا السبب، فهي تتطلب دائماً تأويلات جديدة وأحكاماً سياقية وتسعى إلى التصالح والحلول الوسط. ولا توجد قاعدة عامة مسبقة لحل هذه الصراعات، ولا ترتيب معجمي ولا تراتبية سابقة الوجود بين القيم والقوانين تمكننا من اتخاذ القرار، بصرف النظر عن السياق، بشأن سيادة قيمة بعينها على ما سواها. وعليه، فإن كل شيء تقريباً مسألة تفكير موقفي وتسويغ سياقي. ومسألة أن تسود قيمة واحدة أو تتصالح مع أخرى أمر لا يمكن حسمه مسبقاً؛ ففي كل مرة يُطرح الأمر نفسه طرحاً مختلفاً، ويحسم حسماً مختلفاً. فإن صح هذا، فإن ممارسة العلمانية تتطلب نموذجاً مختلفاً في التسويغ الأخلاقي عن النماذج التي تخنق فهمنا الأخلاقي، وتتخذ شكل قواعد مشروحة تفصيلاً، ومصوغة صياغة صريحة مباشرة[٢٩]. وتعترف هذه العلمانية السياقية بأن الصراع بين الحقوق الفردية وحقوق الجماعات لا يمكن علاجه دائماً باللجوء إلى مبدأ عام مجرد. بل إن هذه الصراعات لا يمكن حسمها إلا في كل حالة على حدة، وقد تتطلب موازنة دقيقة بين الادعاءات المتنافسة. وقد يكون النتاج النهائي غير مُرضٍ تماماً لأي من الطرفين، لكنه مقبول بالنسبة إليهما. وتشجع المذاهب متعددة القيم، كالعلمانية، التكيف ـ عدم نبذ قيمة من أجل أخرى؛ بل والتصالح والانسجام، حتى نجعل كل قيمة تعمل دون أن تغير في مضمون وقيم بادية التعارض.

ولا يصل هذا السعي لجعل المفاهيم والرؤى والقيم تعمل معاً إلى هذا الحد الوسط غير المقبول أخلاقياً، بل إنه يجسد طريقة في التفكير يرشدها القول التالي: «لماذا تنظر إلى الأشياء من هذا المنظور أو ذاك، لماذا لا تحاول الجمع بين هذا وذاك؟»[٣٠]. بهذه الطريقة في التفكير، نقر أننا قد لا نستطيع حالياً أن نحقق الأفضل للقيمتين، ولذلك فإننا مجبرون على تسوية تحقق الحد الأدنى من كل منهما، ويجب علينا أن نواصل الالتزام بالبحث

---

(٢٩) Charles Taylor, "Justice after Virtue," in: John Horton and Susan Mendus, eds, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge, UK: Polity, 1994), pp. 16-43.

(٣٠) Granville Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation* (New Delhi: Oxford University Press, 1972), p. 318.

عن تجاوز من مرتبة ثاني أفضل حالة[٣١]. كثيراً ما تهاجَم العلمانية الهندية فتوصف بالتناقض لأنها تحاول الجمع بين حقوق الأفراد والمجتمعات، ولأن موادَّ في الدستور الهندي تؤثر في الطبيعة العلمانية للدولة الهندية، وتتسم بالتعارض العميق أو الالتباس في أحسن الأحوال[٣٢]، وفي هذا الهجوم وصف للفضيلة بأنها رذيلة. وفي رأيي، فإن هذه المحاولة لجمع قيم تبدو متناقضة هي إحدى نقاط القوة العظيمة في العلمانية الهندية. إن العلمانية الهندية هي تسوية نتيجة تداول أخلاقي حساس بين جماعات مختلفة وقيم شتى. فإذا لم تعاملها من هذا المنظور، فإنها ستبدو كقيمة ميتة أو واجهة للمناورات السياسية.

هل العلمانية مذهب مسيحي غربي؟

وماذا عن الادعاء بأن العلمانية مذهب مسيحي غربي؟ ومن ثم لا يمكنه أن يتكيف بسهولة مع الظروف الثقافية لدولة مثل الهند، حيث تنتشر فيها أديان نشأت في تربة شبه القارة. وكما يبين النموذج الهندي، فإن هذا الربط اللازم بين العلمانية والمسيحية مبالغ فيه، إن لم يكن خاطئاً تماماً. صحيح أن الفصل المؤسسي بين الكنيسة والدولة سمة داخلية في المسيحية وجزء لا يتجزأ من العلمانيات الغربية، لكن كما رأينا، فإن هذا الفصل بين الكنيسة والدولة شرط أساسي لكنه ليس كافياً لتطور العلمانية حتى في مجتمعات فيها أديان تقوم على الكنائس، وليس بحال شرطاً لازماً لتطور كل أشكال العلمانيات. وكما قلت سابقاً، فإن الإقصاء المتبادل بين الدين والدولة ليس السمة التي تعرّف العلمانية. ويمكن تأويل فكرة الفصل تأويلاً مختلفاً. وليست النزاهة الدينية والسلام والتسامح (بعد تأويلها على نحو فضفاض لتعني: «عشْ، ودعْ غيرك يعشْ») بقيم مسيحية خالصة، فقد منحت كل الحضارات غير المسيحية مساحة كبيرة لكل منها. يترتب على ذلك أنه على الرغم من أننا نجد في الكتابات المسيحية بعضاً من أوضح التعبيرات عن

(٣١) هذا التسويغ السياقي لا ينافي مداولات الجمعية التأسيسية التي منحت قيمة كبيرة للقرارات التي تتخذ بالإجماع. لكن إجراء التصويت بالأغلبية لم يُبطل تماماً، بل كان ينبع في القضايا التي اعتبرها الجميع أقل أهمية.

(٣٢) Stanley J. Tambiah, "The Crisis of Secularism in India," in: Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, pp. 445-453.

هذا المذهب وأكثرها منهجية، فإن المفهوم الغربي للعلمانية ليس مسيحياً خالصاً.

صحيح أن المرء يمكن أن يقول إن العلمانية ليست مذهباً مسيحياً فقط، لكن أليست غربية؟ الرد على هذا السؤال بالإيجاب وبالنفي معاً، إنها بالتأكيد فكرة غربية، وبتحديد أكبر، بوصفها مذهباً معبراً عنه تعبيراً واضحاً، فإن أصوله غربية واضحة. وعلى الرغم من أن العناصر التي تشكل العلمانية تتخذ أشكالاً ثقافية مختلفة وتوجد في حضارات عديدة، فلا يسعنا إنكار أن فكرة العلماني بدأت تحقيق الوعي بالذات لأول مرة واتخذت شكلاً نظرياً في الغرب. لنا أن نقول إذاً إن تاريخ العلماني المبكر والوسيط تسوده المجتمعات الغربية، ولا يمكن قول هذا عن تاريخها اللاحق. وصلت القومية والديمقراطية إلى الغرب بعد تسوية الصراعات الدينية، في مجتمعات فُرض عليها التناغم الديني أو كاد (باستثناء اليهود طبعاً الذين ظلوا يواجهون الاضطهاد المستمر). كان غياب الاختلاف الديني العميق والصراع يعني أنه يمكن التعامل مع قضايا المواطنة بصرف النظر تماماً عن السياق الديني، وبذلك يمكن تجاهل مشكلة حقوق الجماعات الدينية الخاصة تماماً. وكان لهذا أثر حاسم في المفهوم الغربي للعلمانية. أما بالنسبة إلى مجتمعات غير غربية مثل الهند، فالحالة تختلف. فالأجندات القومية والديمقراطية في دول مثل الهند لابد أن تواجه قضايا يثيرها الاختلاف والتنوع الديني الكبير. كان على القومية في الهند أن تختار بين الديني والعلماني. كذلك لم يكن توزيع المواطنة الناشطة ليدرك ويتحقق مع تجاهل الدين، لم يكن ليتم إلا بتجاهل الدين تجاهلاً ناشطاً (كما في كافة الحقوق السياسية) أو بتشكيل اتجاه معقد نحوه، كما في حالة الحقوق الثقافية، حيث كانت مضطرة إلى موازنة مطالب الاستقلال الفردي مع مطالب الالتزامات المجتمعية، والمطالبة بضرورة الحفاظ على الدين شأناً خاصاً مع حضوره الحتمي والقيّم غالباً في الشأن العام. وبهذا لم تطمس العلمانية الهندية قط أي هويات دينية معينة.

عند تناول هذه القضايا المعقدة، أخذت فكرة العلمانية السياسية إلى أبعد ما وصلت إليه في الغرب. لم تنتبه نظريات أو أيديولوجيات التيار الرئيس في المجتمعات الغربية الحديثة لهذه الملامح إلا قليلاً، لذلك فهي تعاني في التعامل مع التنوع الديني بعد الكولونيالي في مجتمعاتها. والمرحلة

اللاحقة من تاريخ العلمانية غير غربية أكثر منها غربية[٣٣]. قلت سابقاً إن العلمانية الغربية إذا أرادت أن تستكشف بنيتها الثرية المعقدة، يمكن أن تنظر وراءها، في ماضيها، أو تنظر إلى ما بجانبها، إلى العلمانية الهندية التي لا تعكس ما في العلمانية فقط، بل مستقبلها بصورة ما. وهذا لا شك سيفيد علمانيات دول غربية كثيرة. على سبيل المثال، تحتاج العلمانية الفرنسية أن تنظر إلى ما وراء مفاهيم علمانية الفصل الصارم Laïcité حتى تراعي واقعها متعدد الثقافات والأديان، ولا يمكن أن تستمر في الاحتماء بادعاءات الاستثنائية. وإن نظرة فاحصة إلى العلمانية الهندية يمكن أن تغير كذلك فهم العلمانيات الغربية الأخرى لذاتها، بما في ذلك العلمانية الليبرالية الأمريكية شديدة الفردانية. وسأضيف الآن أن هذه النماذج يمكن تعديلها وإكسابها قوة جديدة، على الأقل جزئياً، كذلك عن طريق البحث في أفضل ممارساتها الحالية. وإن وصف هذه الممارسات يمكن أن يبين أن هذه النماذج أقرب إلى الصيغة الهندية، وأبعد كثيراً عن أشكال فهمها الذاتي النظري المذهبي.

والآن، أُجمل ما فصّلت. كيف يمكن إعادة تأهيل العلمانية؟ بادئ ذي بدء، ينبغي أن نتجنب النظر إلى العلمانية وكأنها مجرد إستراتيجية، ولو إستراتيجية مؤسسية. **ثانياً**، ينبغي أن تقطع العلمانية صلاتها بالدول العلمانية غير الأخلاقية. وهذا يعني إدراك مفارقة أن العلمانية ضد بعض الدول العلمانية. **ثالثاً**، ينبغي إجراء نقاش الدول العلمانية بنموذج تسويغ فضائلي أخلاقي مقارن. رابعاً، يجب أن نعيد النظر في الفصل أو الانفصال، ونتخلص من قبضة نموذجين معرفيين للإقصاء، ونتحدث بدلاً من ذلك من منظور المسافة المحكومة. **خامساً**، ينبغي أن تكون الغايات المرجوة خليطاً بين الفضائلي والأخلاقي، بتعبير آخر، ينبغي صب الاهتمام على إنهاء الهيمنة المرتبطة بالدين. **سادساً**، ينبغي النظر إلى العلمانية السياسية من منظورٍ اجتماعيٍّ ناقدٍ لذاته يعارض أربعة أنواع من الهيمنة: بين الأديان، وداخل الدين الواحد، وهيمنة الديني على العلماني، وهيمنة العلماني على الديني.

---

(٣٣) وبالتبعية، ينبغي أن يشمل تاريخ العلمانية تاريخ مجتمعات غير غربية أخرى سعت إلى إنشاء دول علمانية والحفاظ عليها.

فيجب أن نفهمها فهماً جيداً، ليس بوصفها ضد الدين، بل ضد الهيمنة الدينية الممأسسة. وأخيراً، لابد لنا من أن ننبذ ثنائية التعارض بين العلماني والديني. ولابد لمفهوم للعلمانية جديد الصياغة أن يتجنب رؤية ضرورة التعارض بين العلماني والديني؛ على العكس من ذلك، ينبغي أن نشجع طريقة في تصور عالم يسكنه المتدينون وغير المتدينين، ولكن تتراجع فيه صور الهيمنة الأربع إلى حدودها الدنيا، أو تنتهي تماماً، لاسيما هيمنة دين على آخر، أو هيمنة داخل الدين الواحد.



(٥)
العلمانيات المتعددة في الأنظمة الحديثة الديمقراطية وغير الديمقراطية

ألفريد ستيبان

ما نمط الأنساق الديمقراطية للعلاقة بين الدولة والدين والمجتمع الممكنة والموجودة بالفعل؟ أريد أن أقدم سبع إجابات، لن يتيسر لي شرحها والدفاع عنها جميعاً بشكل كامل، لكنني سأعرضها عرضاً إجمالياً خلال هذا الفصل.

أولاً، يفضل أن تعامل أنساق العلاقات بين الدولة والدين والمجتمع التي تتعايش مع الديمقراطية، في أية مرحلة، بوصفها ترتيبات سياسية ظرفية من صنع المجتمع وليس بوصفها نماذج معيارية ثابتة.

ثانياً، الأديان متجاوزة القوميات، ونحن نعيش في زمن يتسم بحركة انتقال عالمية للسكان، وهؤلاء السكان قادرون على التواصل مع أصول دينهم والتأثير في فهمه وممارسته والتأثر به، من خلال الإعلام والإنترنت وزعماء بلادهم الدينيين المقيمين في الشتات. نشأت الأنساق المستقرة للعلاقات بين الدين والمجتمع والدولة نشأة ترتبط بالظروف، وهي الآن تحت حكم الظروف تفقد استقرارها حتى صارت في حاجة إلى إعادة بناء اجتماعي وديني وسياسي.

ثالثاً، يقتضي تنظيم التحليل السياسي الحديث للديمقراطية استخدام مفاهيم مثل التصويت والحرية النسبية في التنظيم، لكنه لا يقتضي بالضرورة مفهوم العلمانية. مع ذلك فإن المؤسسات الديمقراطية تحتاج إلى مساحة سياسية كافية تفصلها عن الدين حتى تعمل، كما يحتاج المواطنون أن يُمنحوا

مساحة سياسية كافية من المؤسسات الديمقراطية ليمارسوا حريتهم الدينية. وأسمي تبادل المساحات هذا «التسامح المتبادل». من النقاط المركزية التي سأشرحها خلال هذا الفصل: وجود أنواع كثيرة من العلمانية تتيح هذا التسامح المتبادل وتظل ديمقراطية[1].

رابعاً، إن أردنا استخدام مفهوم العلمانية، فعلينا إعادة صياغته نظرياً ليكون «علمانيات متعددة»، للأسباب الكثيرة نفسها التي أعاد من أجلها شامويل إن. آيزنشتات (Shmuel N. Eisenstadt)، ولاحقاً سوديبتا كافيراج (Sudipta Kavirag)، صياغة واستخدام مفهوم «الحداثات المتعددة»[2]. يعتقد كثير من المحللين والمؤيدين أن «النسق الانفصالي» الموجود في فرنسا والولايات المتحدة هو معيار الديمقراطيات الغربية الحديثة؛ وليس الأمر كذلك. سأوضح أن لأوروبا الغربية نسقين غيره لا يتبعان الفصل الصارم: نسق «الديانة المؤسسة» السائد في ديمقراطيات القرن العشرين كالسويد والدانمرك والنرويج، وما أسميه أنا نسق «الاستيعاب الإيجابي» المنتشر في ديمقراطيات كهولندا وبلجيكا وسويسرا وألمانيا.

خامساً، إذا درسنا بدقة الدول الثلاث التي يسكنها عدد كبير من المسلمين والتي تحظى أنظمتها السياسية بأعلى المراكز لجودة ديمقراطيتها - الهند والسنغال وإندونيسيا - نجد أن لديها جميعاً نسقاً رابعاً أسميه نموذج «احترم الجميع، التعاون الإيجابي، المسافة المحكومة».

سادساً، إن النماذج الأربعة للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع التي سأناقشها (وهناك المزيد) قد تعايشت مع ديمقراطيات واحترمت التسامح المتبادل؛ وهذه هي «العلمانيات المتعددة» للديمقراطيات الحديثة.

سابعاً، «العلمانية الانفصالية»، كما هي الحال مع أنساق العلمانية الأخرى، قد تكون - وكما سأعرض - بل كانت بالفعل جزءاً لا يتجزأ من

(١) أطور مفاهيمياً وتجريبياً وتاريخياً أدوار «التسامح المتبادل» المأخوذة عن:
Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 213-255.

(٢) انظر:
S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (Winter 2000), pp. 1-30, and Sudipta Kaviraj, "An Outline of a Revisionist Theory of Modernity," *European Journal of Sociology*, vol. 46, no. 3 (2005), pp. 497-526.

أنظمة غير ديمقراطية؛ فليست العلمانية من ثَمَّ شرطاً كافياً لنشأة الديمقراطية. وكما سنرى الآن، ليست مفهوماً ضرورياً لتحليلها.

هل مفهوم «العلمانية» ضروري لتحليل الديمقراطية؟

لم يشعر روبرت دال (Robert Dahl) وإيرند ليبهارت (Arend Lijphart) وخوان إل. لينز (Juan L. Linz) (أول من حصلوا على جائزة يوهان سكيته (Johan Skytte)، والتي يُطلق عليها عادة: جائزة نوبل في العلوم السياسية) بالحاجة إلى تضمين أي نقاش عن العلمانية في تعريفاتهم للديمقراطيات الحديثة، فضلاً عن تضمينها كشرط أساسي للديمقراطية. لم يذكر دال العلمانية في شرحه «للضمانات المؤسسية» اللازم إقامتها لقيام الديمقراطية، أو ما يسميه هو: «البوليارتشية» polyarchy (الحكم التعددي)[٣]. ولم يذكرها كذلك ليبهارت في تحليله للأنظمة الديمقراطية الراسخة في العالم الحديث[٤]. وقد قررنا أنا ولينز أيضاً في تحليلنا لما اعتبرناه أنواع أنظمة العالم الحديث الخمسة الكبرى في كتابنا **مشكلات التحول الديمقراطي وترسيخه** ألا نستخدم مفهوم العلمانية في توصيف أي من أنواع الأنظمة تلك، لأن كلاً منها يشمل أنظمة تسمي نفسها أنظمة علمانية[٥].

أنا ولينز طبعاً نعي أن كثيراً من الدول الديمقراطية حالياً لم تكن لتصبح كذلك دون مجموعة من العمليات التاريخية والتجريبية، تسمى غالباً «العلمنة»، والتي يسرت تقليص الصلاحيات الدينية في الكيان السياسي، لكننا لم نرَ أنه من الصحيح نظرياً أو تجريبياً أن نستعمل مفهوم العلمانية المعياري وحده كسمةٍ تُعرف أو تميز أي نوع من الأنظمة صراحةً.

---

(٣) انظر:

Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971).

(٤) انظر:

Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

(٥) انظر:

Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transitions and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1996), chap. 3.

على الرغم من تحفظي العام على مصطلح «العلمانية»، إلا أنني في بحثي هذا أستعمل مفهوم «العلمانيات المتعددة»؛ لألتف على بعض الصعوبات في تقديم معنى واحد لكلمة «علماني»، وليسهل عليّ التحليل والتعرف على أنواع العلاقات العديدة بين الدولة والدين والمجتمع، الموجود منها وما قد يوجد.

ينظر كثير من الناس إلى العلمانية عبر منشور ضيق، فيعرفونها بأنها سردية الحداثة. توحي بعض الصيغ المختزلة من نظرية التحديث بوجود أربعة ثنائيات على الأقل، مكملة ومعززة لبعضها، تتعلق بالحداثة والدين: المجتمعات التقليدية مقابل المجتمعات الحديثة، والمجتمعات مرتفعة الممارسة الدينية مقابل المجتمعات منخفضة الممارسة الدينية، والفصل المحدود بين الدين والدولة مقابل الفصل الصارم بين الكنيسة والدولة، والأنظمة الديمقراطية مقابل الأنظمة غير الديمقراطية. طبقاً لتلك الرؤية، فإن الكيانات السياسية الحديثة بحق تقع على الطرف الأيمن في هذه الثنائيات الأربع كلها.

ولكن، إذا أردنا الدقة، قد تكون فرنسا بين عامي ١٩٠٥ و١٩٥٩ وحدها الموجودة على يمين الثنائيات الأربع كلها. يلفت آيزنشتات، في مقالته المهمة بجريدة **دايدالوس** عن **«الحداثات المتعددة»**، الانتباه إلى الولايات المتحدة بوصفها أول حالة غربية تُستثنى من هذه الفكرة عن الحداثة، لأن الولايات المتحدة، على الرغم من كونها ديمقراطية حديثة كما هو واضح، تقع على جانب الممارسة الدينية المرتفعة من الثنائية المذكورة مسبقاً[٦]. وفي عدد الجريدة نفسه، يذكر سوديبتا كافيراج عن حقيقة أن الهند تشهد حركة تحديث في بعض الجوانب، بينما يتم «إعادة الصبغة التراثية» لأجزاء من التقاليد الهندوسية[٧]. في عمل مهم آخر، يقدم كافيراج حجة

---

(٦) Eisenstadt, "Multiple Modernities".

الإشارة إلى الولايات المتحدة بوصفها أول حالة للحداثة المتعددة في الغرب تجدها في ص١٣. انظر أيضاً:

S. N. Eisenstadt, "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of "Multiple Modernities"," *Millennium*, vol. 29, no. 3 (2000), pp. 591-611.

(٧) Sudipta Kaviraj, "Modernity and Politics in India," *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (Winter 2000), pp. 137-162.

مقنعة لكيفية وسبب التشكيل الاجتماعي والسياسي لـ«حداثات» مختلفة[٨].

وعموماً، أرى أنه من الأجدى عند مناقشة الديمقراطية وديانات العالم أن أستخدم ما سميته «التسامح المتبادل»، وأقصد بذلك الحد الأدنى من التسامح الذي تحتاج الديمقراطية أن تتلقاه أو تستخلصه من الدين، والحد الأدنى من التسامح الذي يحتاج الدين (والمجتمع المدني بشكل أعم) أن يتلقاه أو يستخلصه من الدولة حتى يكون الكيان ديمقراطياً. ولا ينبغي للمؤسسات الدينية أن تتمتع بقوانين متميزة تسمح لها سلطوياً بفرض سياسة عامة على مسؤولين منتخبين ديمقراطياً أو أن تحرم أي مواطن من حريات أساسية. ليس الحد الأدنى من التسامح الذي يحتاج الدين لأن يتلقاه من الديمقراطية، إذا كانت الديمقراطية تحترم الضمانات المؤسسية الثمانية التي طرحها دال، هو فقط الحق الكامل في العبادة؛ بل حرية المتدينين أفراداً وجماعات في نشر قيمهم في المجتمع المدني علناً، وفي رعاية منظمات وحركات في المجتمع السياسي، مادام نشرهم العلني لهذه المعتقدات لا يجور على حريات مواطنين آخرين أو ينتهك الديمقراطية والقانون بالعنف أو بغيره من الوسائل[٩]. وبعد فترة من العلمنة الذاتية، صارت الأحزاب السياسية الديمقراطية المسيحية في أوروبا، كما بيّن ستاثيس إن. كاليفاس (Stathis N. Kalyvas)، أحزاباً ديمقراطية مستقلة في سياقات لا يُنتهك فيها أي طرف من أطراف التسامح[١٠].

ولنفحص بإيجاز ثلاثة نماذج مختلفة من العلمانية بخصوص العلاقات بين الدولة والدين والمجتمع في ديمقراطيات حديثة في أوروبا وأمريكا الشمالية، بقصد التأمل فيما تعنيه هذه النماذج، وما لا تعنيه بالنسبة إلى الدين والتعددية المجتمعية المسالمة والديمقراطية عموماً، وتحديداً بالنسبة

---

(٨) Sudipta Kaviraj, "An Outline of a Revisionist Theory of Modernity," *European Journal of Sociology*, vol. 46, no. 3 (December 2005), pp. 497-526.

(٩) انظر:

Alfred Stepan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"," in: Stepan, *Arguing Comparative Politics*, esp. pp. 215-227.

(١٠) انظر:

Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

إلى كيانات سياسية، مثل الهند وإندونيسيا والسنغال، التي لها تواريخ وظروف شديدة الاختلاف.

النموذج الانفصالي: أشكال وتحولات

إن الأثر التاريخي للثورتين الأمريكية والفرنسية، وكون فرنسا والولايات المتحدة أقرب إلى القطب «الانفصالي»، يجعل كثير من المعلقين يفترضون أن الانفصالية هي الشكل المفضل معيارياً وتجريبياً في الأنظمة الديمقراطية الحديثة.

ولكن من المهم، لأغراض المقارنة وتحديداً للقراء في الولايات المتحدة، أن نذكر كم دولة من أعضاء الاتحاد الأوروبي السبعة والعشرين الموجودين حالياً تنتهك المعايير الأمريكية الخاصة «بجدار الفصل بين الدولة والدين»، ولكنها مازالت ديمقراطية قوية. إن أي تحليل جاد لسياسات الدولة تجاه الدين في دول الاتحاد الأوروبي السبع والعشرين سيثبت بالوثائق أنها جميعاً تموّل التعليم الديني بشكل ما: ٨٩ بالمئة منها فيها تعليم ديني في المدارس الحكومية يقدم بشكل معتاد (والكثير منها وليس الجميع تتيح خيار عدم الحضور)، يمول ٤٤ بالمئة منها رجال الدين، و١٩ بالمئة منها فيها ديانات مؤسسة (انظر الجدول الرقم (٥ ـ ١)).

يكفي الجدول الرقم (٥ ـ ١) وحده لأن يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الفصل التام بين الدين والدولة ليس شرطاً لازماً لعمل الديمقراطية، وأن الفصل التام بين الدين والدولة ليس المعيار القياسي في الديمقراطيات الأوروبية الحديثة.

ينبغي أن ندرك أيضاً أن «الانفصالية» كنموذج حتى في صورها الديمقراطية يمكن أن تثبت تاريخياً لأسباب مختلفة تماماً، وبنتائج مختلفة اختلافاً حاداً؛ ففرنسا والولايات المتحدة ديمقراطيتان عريقتان فيهما أشد فصل قانوني بين الدين والدولة، لكن شكلي الفصل بين الدين والدولة على طرفي نقيض في أصولهما ونتائجهما. ففي فرنسا، كانت الكنيسة الكاثوليكية جزءاً أصيلاً في نظام قبل الثورة، وظلت جزءاً قوياً من الائتلاف المناهض للجمهورية في الجمهورية الثالثة. ونشأت العلمانية الصارمة في فرنسا عام

١٩٠٥ كشكل معادٍ للدين الكهنوتي، يعبر عن «تحرر الدولة من الدين». وعلى النقيض الصريح، صدر التعديل الأول على دستور الولايات المتحدة كشكل من أشكال «تحرر الدين من الحكومة الفيدرالية» يعبر عن علاقة ودية بالدين.

الجدول الرقم (٥ ـ ١)

نسبة سياسات الدولة تجاه دعم الدين في دول الاتحاد الأوروبي السبع والعشرين

النسبة	شكل سياسات الدولة في دعم الدين (أو الإشراف عليه)
١٠٠	التمويل الحكومي للمدارس الدينية أو التعليم الديني
٨٩	معيار التعليم الديني (اختياري في المدارس)
٦٧	قسم حكومي رسمي للشؤون الدينية
٤٤	مناصب حكومية أو تمويل لرجال الدين
٣٧	جمع ضرائب حكومية للمنظمات الدينية
٣٣	تمويل حكومي للمنظمات الخيرية الدينية
٢٦	تعيين حكومي لبعض رجال الدين
١٩	ديانة مؤسسة

ملاحظات: نسبة الدول التي فيها ديانة مؤسسة في أوروبا الغربية نفسها مرتفعة إلى حدٍّ بعيد، لأن أيسلندا والنرويج لديهما كنائس مؤسسة، وكان لدى السويد أيضاً كنيسة مؤسسة حتى عام ٢٠٠٠. إضافة إلى ذلك، لم يكن لدى بلغاريا ديانة رسمية مؤسسة؛ إذ تعتبر المادة ١٣ من دستورها الكنيسة الأرثوذكسية البلغارية «الديانة التقليدية». والدول السبع والعشرون في الاتحاد الأوروبي هي كالتالي (الدول التي لديها ديانات مؤسسة رسمية مطبوعة بحروف سوداء): النمسا وبلجيكا وبلغاريا وقبرص وجمهورية التشيك و**الدانمرك** وإستونيا **وفنلندا** وفرنسا وألمانيا و**اليونان** والمجر وأيرلندا وإيطاليا ولاتفيا وليتوانيا ولوكسمبورغ و**مالطة** وهولندا وبولندا والبرتغال ورومانيا وسلوفاكيا وسلوفينيا وإسبانيا والسويد و**المملكة المتحدة**، وبدأت السويد في عملية نزع المؤسسية في عام ٢٠٠٠. ويوجد في فنلندا والمملكة المتحدة ديانتان مؤسستان في كلٍّ منهما.

المصدر: كل البيانات من:

Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2008).

لكن قصة الولايات المتحدة أعقد مما يوحي به هذا. فعلى وجه العموم، خلقت المجتمعات الأمريكية والمستعمرات الأمريكية بطبيعة الحال

سياقاً داعماً بقوة للدين. لكن التعديل الأول على الدستور الأمريكي الذي ينص على أنه «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته» قد أساء فهمه كثير من المواطنين الأمريكيين المعاصرين. لم يحظر التعديل على الولايات الثلاث عشرة الرئيسة أن يكون لها دياناتها **المؤسسة الخاصة**. وكان المقصود من التعديل الأول ضمان ألا يقرر الكونغرس الفيدرالي ديانة واحدة رسمية للولايات المتحدة **بأسرها**. والحقيقة أنه في عشية الثورة، لم يكن هناك سوى ثلاث مستعمرات - رودآيلاند وبنسلفانيا وديلاوير - التي ليس لها بند قانوني يقرر كنيسة مؤسسة من بين المستعمرات الثلاث عشرة. وحتى بعد الثورة، قرر دستور كارولينا الجنوبية لعام ١٧٧٨ أن تكون «الديانة المسيحية البروتستانتية هي ديانتها المؤسسة». واستمرت أربع ولايات في نيوإنغلند لها كنائس مجمعة تعتمد على دعم الولاية لفترة من الزمن[(١١)].

وحتى عندما توجد الانفصالية التامة، فإنها قد تنتج مظاهر صدام وتعنت خاصة بها داخل الأنظمة الديمقراطية. فإن النموذجين الكلاسيكيين: الفرنسي والأمريكي، لم يتغيرا تغيراً جوهرياً منذ نشأتهما، لكن مجتمعيهما تغيرا من أوجه تتحدى قدرة هذين النموذجين على الحفاظ على التسامح المتبادل. فالنموذج الفرنسي يعتمد على التمثيل الجمهوري للمصالح، ولذلك فإنه يواجه صعوبة في إدارة المطالب العرقية والدينية لبعض مواطنيها المسلمين من الجيلين الثاني والثالث، والاستجابة المباشرة تكاد تكون غير قانونية. ولا يتيح التعداد الحصول على معلومات كثيرة عن الدين؛ فالمواطنون الفرنسيون، الذين لهم أسماء عربية أو أسماء تبدو إسلامية، يعانون وضعاً سيئاً في التقدم للوظائف على الرغم من كل ما يقال عن المساواة الجمهورية. كما أن في الدولة الفرنسية سياسات مقيدة تجاه المسلمين أكثر من أي دولة أوروبية غربية أخرى تقريباً[(١٢)]؛ وتشمل هذه السياسات: منع

---

(١١) للاطلاع على تاريخ تأسيس الكنائس في أمريكا، والمناظرات التي عقدت حول «التعديل الأول»، انظر:

A. James Reichley, *Religion in American Public Life* (Washington, DC: Brookings Institution, 1985), pp. 53-167.

(١٢) انظر على سبيل المثال: =

الطالبات من ارتداء الحجاب في المدارس العامة الابتدائية والثانوية، وعوائق بيروقراطية أمام بناء المساجد، والافتقار إلى التمويل الكافي لتعليم إسلامي على الرغم من أن فرنسا تمول المدارس الابتدائية الكاثوليكية منذ عام ١٩٥٩[١٣].

أما الولايات المتحدة، فتتمتع بقدر كبير من التسامح تجاه أنشطة كل الجماعات الدينية تقريباً، لذلك فمن الصعب عليها سياسياً، ودستورياً إلى حدٍّ ما، أن تسيطر على بعض المطالب التي ترفعها جماعات دينية أصولية لها حضور سياسي واضح من كل الديانات تقريباً. على سبيل المثال، هناك على الأقل أربعون جماعة دينية مسيحية إنجيلية ويهودية تنتهك قانون الضرائب الأمريكي والقانون الدولي والأهداف الشكلية لسياسة الولايات المتحدة؛ إذ تمول نمو المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية، كما أنها تحصل على إعفاء ضريبي عند عمل ذلك. ومن الأسباب الكثيرة التي تمنع حكومة الولايات المتحدة من الملاحقة القانونية لهؤلاء المخالفين أن التراث الأمريكي المحابي للدين لا يشجع على التقصي التفصيلي عن مصادر التمويل الديني وأوجه إنفاقه. وكما تذكر قصة منشورة في الصفحة الأولى من **نيويورك تايمز**: «تظل الإعفاءات الضريبية للتبرعات [غير القانونية] بوجه عام بلا مساءلة ولا فحص من جانب الحكومة الأمريكية»[١٤]. وفي حالات كثيرة يكون هذا الانتهاك للقانون الأمريكي علنياً تماماً. وعلى سبيل المثال، فإن موقع «الأصدقاء المسيحيّون للمجتمعات الإسرائيلية» على شبكة الإنترنت يدعو صراحة لتبرعات مخصصة **حصرياً** للمستعمرات في الضفة الغربية، وهي مستعمرات غير قانونية طبقاً للقانون الدولي والقانون الأمريكي.

Joel S. Fetzer and J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*= (New York: Cambridge University Press, 2005).

(١٣) Ahmet T. Kuru, "Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism," *Comparative Politics*, vol. 41, no. 1 (2008), pp. 1-19.

(١٤) عن موضوع تمويل الجماعات الدينية التي مقرها الولايات المتحدة المستعمرات في الضفة الغربية، انظر التقرير الإقصائي الموثق توثيقاً موسعاً:

Jim Rutenberg, Mike McIntyre, and Ethan Bronner, "Tax Exempt Funds Aiding Settlement in the West Bank," *New York Times*, 6/7/2010, 1A.

العلمانية الانفصالية بوصفها ثنائية متناقضة (وبوصفها نطاقاً تسلسلياً ديمقراطياً - سلطوياً)

هناك علمانيات فيها حد أدنى من سيطرة الدولة على ديانات الأغلبية والأقلية، وعلمانيات لمستويات عليا من السيطرة على ديانات الأقلية والأغلبية، وهي تسمى «أوتوقراطية انفصالية» أو «علمانية سلطوية»؛ بل يصح تسميتها «علمانية أصولية». وتتسق العلمانية الانفصالية منخفضة السيطرة على الأديان تماماً مع التسامح المتبادل في النظام الديمقراطي، ولا تتسق معه أنظمة المستويات العليا من السيطرة في الطرف الأقصى من النطاق التسلسلي للأنظمة الديمقراطية.

يرى كثير من الباحثين أن تركيا تتبع نموذج عام ١٩٠٥ الفرنسي للفصل الصارم بين الكنيسة والدولة (العلمانية الانفصالية laïcité)، وبهذا تتبع علمانية ديمقراطية. والمغالطة المنطقية في هذا المنحى هو تركيزه الإقصائي على ثنائية الانفصالي مقابل غير الانفصالي، وافتراضه الحداثي الضمني بأن وجود تركيا على الجانب الانفصالي يعني أن علمانيتها ديمقراطية بالأساس. وإذا نظرنا من خلال عدسات الثنائية أمكننا تصنيف فرنسا وتركيا بوصفهما شكلين من الانفصالية العلمانية، وبذلك يرى الكثيرون أنهما متشابهان سياسياً. أما من منظور النطاق التسلسلي، فنستطيع، بل ينبغي علينا، أن نصنف الأنظمة السياسية بقدر وبكيفية سيطرتها على أديان الأقلية والأغلبية.

ولننظر في الاختلافات الستة الحادة التالية بين تركيا وفرنسا. **أولاً**، تحدد هيئة **الديانة**، وهي هيئة حكومية (مختصة بالشؤون الدينية تابعة لرئيس الوزراء)، موضوعات خطبة صلاة الجمعة التي يلقيها الأئمة في مساجد البلاد كلها، فتكتب هيئة الدين كل كلمة ترد في الخطبة، ولا يوجد ما يماثل هذا فيما يخص السيطرة على محتوى ما يقال في الصلوات بالنسبة إلى ديانات الأغلبية أو الأقلية في فرنسا. **ثانياً**، في تركيا تخضع كل المساجد المسموح لها بصلاة الجماعة لسيطرة الدولة، وينبغي أن يحصل أئمة هذه المساجد على تصريح، فيكونوا موظفين أقرتهم الدولة. ولا يوجد في فرنسا مثل هذا التأميم للمؤسسات الدينية والسيطرة عليها وعلى علماء الدين. **ثالثاً**، تستبعد فئتان كبيرتان في تركيا من الدعم المالي الذي تقدمه هيئة الديانة،

وهما: الصوفيون، على الرغم من أنهم مسلمون سُنة؛ والعلويون، الذين يعرّفون أنفسهم بأنهم مسلمون سُنة غير تقليديين. الأهم من ذلك، ومن منظور التسامح المتبادل، لا يسمح للصوفيين ولا للعلويين بممارسة شعائرهم الدينية في فضاء عام، ولا يسمح القانون لهم بإنشاء فضاءات دينية. وعلى الرغم ممّا تواجهه بعض الأديان من صعوبة في بناء أماكن للعبادة في فرنسا، فلا يحظر على ديانة تيار رئيس إنشاء مثل هذه المباني[(١٥)]. **رابعاً**، لا يسمح في تركيا لخريجي المدارس الإسلامية العامة (مدارس الأئمة والخطباء) بالالتحاق بالجامعات إلا في الأقسام الدينية. ولا يُمنع خريجو المدارس الكاثوليكية من هذا في فرنسا. **خامساً**، يحظر في تركيا تعليم القرآن لمن هم دون الثانية عشرة، أما في فرنسا فلا يوجد حظر على تعليم القرآن أو الكتاب المقدس. **سادساً**، لا تعترف الدولة التركية اعترافاً كاملاً بحقوق إنشاء هيئات وبناء معابد للأقليات غير الإسلامية على الرغم من الإصلاحات التي أجرتها حكومة حزب العدالة والتنمية الحالية، حتى تتوافق بشكل أوثق مع معايير الاتحاد الأوروبي[(١٦)]. تنتهك كل الممارسات المذكورة إحدى ضمانات دال (Dahl) المؤسسية الثمانية التي يرى أنها لازمة لأي نظام ديمقراطي.

بدأ جوناثان فوكس (Jonathan Fox) منذ أكثر من عقد في إنشاء قاعدة بيانات تفحص القوانين التي تصدرها الدول التي تسيطر على الدين، والدرجة الأدنى صفر عندما لا توجد قوانين مسيطرة على الإطلاق (ولكن بالطبع قد يوجد سلوك من الدولة للسيطرة). وعندما نفحص دساتير تركيا وفرنسا والسنغال (التي كانت مستعمرة فرنسية ترسل ـ منذ عام ١٨٤٨ حتى استقلالها عام ١٩٦٠ ـ مندوبين منتخبين إلى الجمعية العامة الفرنسية في كل عام تعقد فيه انتخابات هذه الغرفة البرلمانية)، نلاحظ أن الدول الثلاث تعلن التزامها

(١٥) واجهت بعض الفرق الدينية في فرنسا مثل شهود يهوه والعلمويين مشكلات في هذه القضية.

(١٦) انظر:

Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion," *World Politics*, vol. 59, no. 4 (2007), pp. 568-594.

انظر أيضاً:

Ahmet T. Kuru, ***Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*** (New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 161-235.

بالعلمانية الانفصالية، لكن السنغال عدّلت في علاقاتها بالإسلام والكاثوليكية، وبين طرقها الصوفية الأربع. وفي الوقت نفسه، أصدرت قانوناً واحداً للسيطرة على الدين، ولذلك يمنحها فوكس درجة (١) على مقياسه. وبالنظر إلى أصول الانفصال العنيف بين الكنيسة والدولة في فرنسا، ورغبتها في تحقيق «تحرر الدولة من الكنيسة» يمنحها فوكس (٦) على مقياسه. وتتبع تركيا سياسة أسميها «سيطرْ على كل الأديان، لكن قدّمْ الدعم المالي (مع السيطرة) إلى ديانة الأغلبية»، وهي بذلك تحصل على (١٥) على مقياس فوكس وفي نطاقنا التسلسلي[١٧].

قلت سابقاً إن درجة العلمانية ليست دائماً مؤشراً على درجة الديمقراطية، وأقول هنا ببساطة إنني عندما أجمع درجات فوكس في عام ٢٠٠٨ الخاصة بالسيطرة على أديان الأقليات والأغلبية، تظهر أربعة أنظمة شرق أوسطية تصنف غالباً بوصفها سلطوية أقل سيطرة على الدين من تركيا. وبمقياس فوكس للسيطرة على الدين نجد أن الجزائر السلطوية تسجل (٩)، وتونس والمغرب ومصر تحصل على (١١) و(١٢) و(١٤) على التوالي، لكن تركيا تحصل على (١٥)، ما يشير إلى أن فيها إجراءات سيطرة على الدين أكثر من أي من هذه الدول السلطوية[١٨].

لا حاجة للقول بأن كثيراً من الأنظمة السلطوية، مثل سوريا المعاصرة، تسمي نفسها علمانية. والعلمانية الانفصالية ليست بحال شرطاً لازماً ولا كافياً لتحقيق السلام الاجتماعي والديمقراطي.

نموذج «الديانة المؤسسة»
أنواع ومشكلات

ما الذي يمكن أن نقوله، وما الذي لا يمكن أن نقوله، عن نموذج الديانة المؤسسة من منظور النظرية الديمقراطية؟ فكثير من الديمقراطيات الأوروبية الغربية في القرن العشرين، مثل السويد والنرويج وأيسلندا

---

(١٧) انظر:

Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2008), tables 5.4 for France, 8.4 for Turkey, 9.2 for Senegal.

(١٨) Ibid., table 8.4.

والدانمرك وفنلندا والمملكة المتحدة فيها ديانات مؤسسة. ويتضح بهذا إمكانية وجود ديمقراطيات فيها ديانات مؤسسة. لكننا نحتاج إلى تحليل العلاقات الممكنة والتوترات بين الديمقراطية وأشكال التسامح المتبادل والديانات المؤسسة.

يمكن لكيان سياسي فيه ديانة مؤسسة أن يحترم مفهوم التسامح المتبادل. على سبيل المثال، اتخذت كل الدول الاسكندنافية ـ النرويج والسويد والدانمرك وفنلندا وأيسلندا ـ اللوثرية الإنجيلية ديانتها المؤسسة[١٩]. لم يكن مسؤولو الكنيسة في عصر دولة الرفاه الاجتماعية الديمقراطية يتمتعون على الإطلاق بأي حقوق تمكنهم من منع سياسات يقررها مسؤولون منتخبون ديمقراطياً أو تقييد الحرية الدينية الفردية لأتباع ديانات الأغلبية أو الأقلية. أما قبل العصر الديمقراطي، فكانت الدولة في كل هذه الكيانات السياسية ذات الديانة المؤسسة تمارس سيطرة قوية من جانب الدولة على الدين، أو ما يسميه ماكس فيبر سيطرة «باباوية قيصرية»، وبذلك تنتهك جانب التسامح المتبادل. والحقيقة أن أي ديانة غير اللوثرية الإنجيلية كانت محظورة في الدول الاسكندنافية حتى حوالي سبعينيات القرن التاسع عشر. وكانت المملكة المتحدة قد أسست كنائس في إنكلترا واسكتلندا، وأسست اليونان الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، وكان لهذه الكنائس حقوق ومزايا أكبر من الكنائس الاسكندنافية الرسمية. ومع تغير تركيبتها السكانية ستضطر أيضاً إلى التغيير. والواضح أن بعض الديانات المؤسسة تنتهك مبدأ التسامح المتبادل وبعضها لا يفعل. وهكذا، إذا أردنا أن نقيس أثر الديانات المؤسسة على الحرية الدينية الفردية والديمقراطية، فمن الأفضل أن نحلل الديانات المؤسسة، ليس فقط بوصفها متغيراً في ثنائية متناقضة (وجود ديانة مؤسسة مقابل عدم وجود الديانة المؤسسة)، بل بوصفها **نطاقاً متسلسلاً** لدرجة سيطرة الدولة **داخل** الكيانات السياسية التي فيها ديانات مؤسسة. وعلى سبيل المثال، تسمح لنا «مجموعة بيانات الدين والدولة»، القيّمة، التي قدمها جوناثان فوكس، بإنشاء نطاق تسلسلي لسيطرة الدولة على ديانات الأغلبية. ولهذا المدى مقياس من أربع نقاط لأحد عشر متغيراً عن سيطرة الدولة على

---

(١٩) في عام ٢٠٠٠، بدأت السويد عملية لنزع المؤسسية. ولفنلندا أيضاً كنيسة مسيحية أرثوذكسية مؤسسة تخدم سكانها الأرثوذكس القلائل.

ديانات الأغلبية، والمجموع الإجمالي على هذا النطاق التسلسلي يتراوح من صفر (الدانمرك والنرويج)، إلى ١ (بنغلاديش)، إلى ٥ (باكستان ومصر). ويمكننا أيضاً أن ننشئ نطاقاً تسلسلياً لسيطرة الدولة على ديانات الأقليات قائماً على مجموع درجات ١٦ متغيراً. وتتراوح الدرجات الإجمالية للسيطرة على الأقليات في الكيانات ذات الديانات المؤسسة من ١ (الدانمرك)، إلى ٣ (النرويج وبنغلاديش)، إلى ٢١ (باكستان)، إلى ٣٨ و٤٦ على التوالي للدولتين الأشد سيطرة (إيران والسعودية) [انظر الجدول الرقم (٥ ـ ٢)].

الجدول الرقم (٥ ـ ٢)
بعض الديانات المؤسسة في أنظمة ديمقراطية وغير ديمقراطية: نطاق السيطرة على ديانات الأغلبية والأقلية

الدولة	القيود على ديانة الأغلبية	القيود على ديانات الأقلية	اجمالي الدرجات
الدانمرك	صفر	١	١
المملكة المتحدة	صفر	١	١
النرويج	صفر	٢	٢
فنلندا	صفر	٣	٣
بنغلاديش	١	٢	٣
اليونان	١	٥	٦
باكستان	٨	١٣	٢١
مصر	١١	١٨	٢٩
إيران	٤	٣٤	٣٨
السعودية	٨	٣٨	٤٦

المصادر: كل البيانات مأخوذة عن «مجموعة بيانات الدين والدولة» التي جمعها جوناثان فوكس. وتُحسب كل القيم داخل مجموعة بيانات عام ٢٠٠٢. ولأغراض هذا الجدول لم أستطع استخدام كتاب فوكس **مسح عالمي للدين والدولة** لأنه يحوي مناقشة للديمقراطيات الأوروبية، ولا يحوي تقييماً كمياً لها بالنسبة إلى هذه المؤشرات. وعليه، ولأسباب مقارنة استخدمت دراساته الأقدم غير المنشورة. **انظر**:
Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2008).

ولمناقشة هذه البيانات انظر أيضاً:

Jonathan Fox, "World Separation of Religion and State into the 21st Century," *Comparative Political Studies*, vol. 39, no. 5 (2006), pp. 537-569.

حتى الآن بيّنا بالوثائق الواضحة أن بعض الدول فيها ديانات مؤسسة، لكنها ديمقراطيات إدماجية تُحترم فيها الحقوق الدينية للأقليات وللأغلبية. لكن هل نستطيع أن نقدم تقديرات معقولة للظروف المجتمعية والدينية داخل أي مجتمع تعزز نسبياً أو لا تعزز هذه النتائج؟ ونرى أن التصور التالي تصور معقول، وهو: كلما زادت درجة التجانس الديني في كيان سياسي، وقلت كثافة الممارسات الدينية، تيسر التعايش بين ديانة مؤسسة وديمقراطية إدماجية.

ولنقارن بين الدانمرك وأيرلندا الشمالية، فالدانمرك دولة فيها ديانة مؤسسة، وكانت في المعتاد (ولم تعد كذلك) تسجل أعلى الدرجات على مقياس التسامح تجاه ديانات الأقلية والأغلبية. وتتمتع الدانمرك بتجانس ديني وطائفي عالٍ، وكثافة منخفضة في الممارسة الدينية. وكانت غالبية سكان الدانمرك، حوالي ٩٥ بالمئة، في أغلب عقد الثمانينيات لوثريين، و٣ بالمئة من الطوائف البروتستانتية الأخرى. وفي الفترة من ١٩٧٣ إلى ١٩٩٩، كانت نسبة المستجيبين في الدانمرك الذين قالوا إنهم يذهبون إلى الكنيسة مرة واحدة على الأقل أسبوعياً بين ٣ بالمئة و٧ بالمئة، وبذلك كانت الأدنى في أوروبا[٢٠]. وتقترب أيرلندا الشمالية من الطرف المقابل: ٥٣ بالمئة من السكان بروتستانت و٤٤ بالمئة كاثوليك[٢١]. وفي الفترة من ١٩٧٣ إلى ١٩٩٢، لم تقل النسبة المئوية للمستجيبين في أيرلندا الشمالية الذين قالوا إنهم يذهبون إلى الكنيسة مرة واحدة على الأقل أسبوعياً عن ٥٤ بالمئة قط[٢٢]. وبالنظر إلى هذه التركيبة من التجانس الديني، وكثافة الممارسة الدينية، والصراع العرقي الديني، أُلغي تأسيس الكنيسة الإنجيلية في أيرلندا الشمالية عام ١٩٢٠[٢٣].

---

(٢٠) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press, 2004), p. 72.

(٢١) البيانات مأخوذة من تعداد أيرلندا الشمالية لعام ٢٠٠١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٧٢.

(٢٣) انظر:

John T. S. Madeley, "A Framework for the Comparative Analysis of Church State Relations in Europe," *West European Politics*, vol. 26, no. 1 (2003), pp. 23-50, esp. p. 45.

وضع جون ميدلي (John Madeley) خرائط وجداول قيّمة للمناطق «التاريخية أحادية الثقافة» في أوروبا. وكانت الدولة الوحيدة في أوروبا الغربية التي لها ديانة مؤسسة، وليست واحدة من مناطق ميدلي التاريخية أحادية الثقافة، هي المملكة المتحدة، التي شهدت صراعات تاريخية من أجل حقوق الكاثوليك. ومن المهم جداً أن نقيس كيف يزداد التعارض بين الحقوق التي تتمتع بها الكنيسة الإنجيلية الإنكليزية (واحتكارها للتمثيل الديني في مجلس اللوردات وتحكمها في الالتحاق بالمدارس التي يديرها الإنجيليون في إنكلترا بدعم من الدولة، بل حقها في نقض بعض أمور المنهج الدراسي الحكومي كله) والوضع الديني والاجتماعي للسكان المهاجرين الجدد، مما يثير قضايا النزاع المتعلقة بمكانة الديانة الرسمية فيها أكثر مما تثيره في الدول الاسكندنافية. لم يبلغ التجانس الديني في المملكة المتحدة ما بلغه في الدول الاسكندنافية من ارتفاع، ولم تبلغ كثافة الممارسة الدينية فيها ما بلغته في هذه الدول من انخفاض. ففي العقود القليلة الأخيرة تسببت هجرة المسلمين الملتزمين بدينهم إلى المملكة المتحدة من باكستان وبنغلاديش، والهندوس من الهند، والبروتستانت الإنجيليين من أفريقيا والكاريبي، وموجة جديدة من الكاثوليك من بولندا، تسببت في خفض نسبة التجانس الديني وزيادة الكثافة الدينية. فقد اعترت معادلة الدين والمجتمع والدولة تغيرات كبرى في عناصرها المجتمعية والدينية، لكن التغيرات الإجمالية في المعادلة غير كافية.

في عام ٢٠٠٠، بدأت السويد عملية إلغاء مؤسسية الكنيسة اللوثرية الإنجيلية والانفتاح على خطوط متعددة للتواصل مع المهاجرين المسلمين، ولم تفعل الدانمرك أياً من هذا. وجزئياً، نتيجةً لفتح هذه الخطوط، استطاعت السويد أن تتحكم في أزمة الرسوم المسيئة على نحو أفضل مما فعلت الدانمرك[٢٤].

---

(٢٤) تم توثيق ذلك في سلسلة من الأوراق البحثية التي ستكون جزءاً من رسالة الدكتوراه للباحثة إميلي بيك في قسم العلوم السياسية بجامعة كولومبيا.

نموذج «الاستيعاب الإيجابي»

تَثبُت فرضية أن الديانات المؤسسة تكون في أفضل حالاتها داخل نظام ديمقراطي في سياق تجانسٍ ديني عالٍ، وكثافة دينية منخفضة، عندما نستعرض دولاً أوروبية كبرى لم تكن فيها كنيسة مؤسسة قط في العصر الديمقراطي؛ فمنذ الحرب العالمية الأولى، **لم** تُنشئ **أي** من أشد الكيانات السياسية تعددية طائفية دينية في أوروبا الغربية، مثل ألمانيا وهولندا وسويسرا، أو كان فيها ديانات مؤسسة[٢٥]. وأيضاً نظراً إلى الدور المهم الذي يؤديه الدين في الحياة الاجتماعية، لم يتبنَّ أي من هذه الكيانات السياسية متعددة الطوائف الدينية النموذج الانفصالي؛ بل إنها موطن ترتيبات كانت نتيجة مفاوضات مكثفة جرت حول قوة «التحالفات» و«تشارك الفضاءات»، وهذا ما أسميه نموذج «الاستيعاب الإيجابي» في العلمانية الديمقراطية. وهو إيجابي لأن أحد المحللين الألمان الرواد لعلاقات الدولة بالدين في ألمانيا، وهو غيرهارد روبيرز (Gerhard Robbers) كتب يقول: إن «الحياد... يعني **الحياد الإيجابي**. ويفرض هذا المفهوم على الدولة دعماً نشطاً للدين وتوفير الفضاء الذي يحتاجه الدين للازدهار في الوجود السياسي، ويتيح هذا، بل يتطلب، مثلاً، أن تضم الدولة الاحتياجات الدينية عند التخطيط للقانون.... ومفهوم الحياد الإيجابي هذا سائد في الخطابات الرسمية وليس فقط في القانون، ويلقى دعماً نشطاً وتطبقه المحاكم ومسؤولو الدولة»[٢٦]. وكلمة «الاستيعاب» أساسية كذلك لأن هذا النموذج يستوعب

---

(٢٥) انظر خرائط الكيانات السياسية أحادية الطائفة الاعترافية، ومتعددة الطوائف الاعترافية في أوروبا الغربية في المصدر نفسه.

(٢٦) انظر فصل غيرهارد روبيرز في كتاب لم ينشر بالإنكليزية بعد:

Gerhard Robbers, "Religion in the European Union Countries: Constitutional Foundations, Legislations, Religious Institutions and Religious Education; Country Report on Germany," in: Ali Köse and Talip Küçükcan, eds., *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri* [State-Religion Relations in the European Union Members] (Istanbul: Center for Islamic Studies, 2008) (emphasis added).

في المجموعة نفسها يقدم مؤلف الفصل الذي عن بلجيكا ريك تورفس (Rik Torfs) آراء مشابهة تماماً: «تشجع الدولة بشكل إيجابي التطور الحر للأنشطة الدينية والمؤسسية دون التدخل في استقلالها. وبهذا المعنى يمكن أن نسمي هذا حياداً إيجابياً» (ص٥٨). هذه المجموعة مفيدة جداً، ففي ٢٠٠٥، عندما قرر الاتحاد الأوروبي أن يبدأ مفاوضات العضوية الكاملة مع تركيا كدولة مرشحة، استطاعت تركيا من خلال جناح الأبحاث في قسم الديانة أن تأتي بأكبر الباحثين المستقلين وأشهرهم =

الديانات المسيحية التقليدية الكبرى في مناطق عديدة، ويقدر روبيرز أن عدد الكاثوليك والبروتستانت متساوٍ تقريباً في ألمانيا (٢٦,١ مليون كاثوليكي و٢٥,٨ مليون بروتستانتي)[٢٧]. تستوعب الدولة هاتين الكنيستين الكبيرتين عن طريق مساعدتهما في جمع ضريبة كنسية، وطبقاً لروبيرز، فإن «قيمة الضريبة الكنسية بين ٨ بالمئة و٩ بالمئة من أجر الفرد ودخله العام. . . وإن ٨٠ بالمئة تقريباً من الميزانية الإجمالية للجماعتين الدينيتين، أي الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية، تغطيه الضريبة الكنسية[٢٨]. وبهذا المال لا يتم استيعاب القوة الاجتماعية للكنيستين فحسب، بل تعزيزها أيضاً. «لذلك فإن المستشفيات التي تديرها الجمعيات الدينية، والتي تمثل في بعض أجزاء ألمانيا غالبية أسرّة المستشفيات المتاحة، هي جزء من منظومات تمويل المستشفيات التي يديرها الأهالي»[٢٩]. أما المسلمون، الذين يقدر روبيرز عددهم في ألمانيا بنحو ٣,٢ مليون، فلم يحظوا بالقبول القانوني بوصفهم مؤسسة ألمانية تخضع للقانون العام. وعليه، لم يحصلوا على مزايا هذا الترتيب[٣٠].

هولندا مثال قوي جداً للاستيعاب نتيجة التفاوض الذي أثمر سياسات عامة إيجابية وممارسات توافقية اجتماعياً ودستورياً. ففي عام ١٩١٧، نشب صراع عنيف بين الكاثوليك والكالڤانيين وحكومة ليبرالية تجري عملية علمنة،

= في العلاقات بين المجتمع والدين والدولة من اثنتي عشرة دولة من الاتحاد الأوروبي - مثل روبرز من ألمانيا وجريس ديفي من المملكة المتحدة وصوفي فان بيسترفيلد من هولندا وسيلفيو فيراري من إيطاليا - ليكتبوا مقالات صريحة عن المكانة السياسية والاجتماعية والقانونية في بلادهم. وأشكر المحررين لإمدادي بهذه الأوراق البحثية.

(٢٧) Robbers, Ibid., p. 131.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٢٠.

في بعض المناطق المتحدثة بالألمانية (لاندر)، وليس كلها، لدى السلطات اليهودية ترتيب مشابه. وفي سويسرا، التي تعتمد الاستيعاب الإيجابي، فإن «أغلب الكانتونات الستة والعشرين تدعم مالياً أحد أشكال الكاثوليكية أو المسيحية البروتستانتية وتجمع ضرائب نيابة عن الكنيسة أو الكنائس التي يدعمونها . . . . والتعليم الديني طبيعي في المدارس السويسرية. وبصفة عامة يرتبط بطائفة الأغلبية في الكانتون. ولكنّ هناك دروساً في ديانات أخرى تقدم عادة. ويمكن للطلاب أن يطلبوا الخروج من هذه الفصول. انظر:

Fox, *A World Survey of Religion and the State*, p. 131.

(٢٩) Robbers, Ibid., p. 121.

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٣٠.

حول دور الكنائس التقليدية في التعليم، وقد هدد ذلك الصراع أحياناً بخلق أزمة عميقة في الديمقراطية. وفي دستور عام ١٩١٧، قُدمت صيغة توافقية تمكنت من خلالها الجمعيات المحلية - إذ كانت تنتمي غالبيتها إلى مجتمع ديني واحد - من تقرير تحويل المدرسة المحلية إلى مدرسة كالڤانية خاصة أو مدرسة كاثوليكية خاصة **مع** تلقي الدعم الحكومي. وفي عام ١٩٧٥، كان ٧٥ بالمئة تقريباً من الأطفال الهولنديين في مدارس كالڤانية أو كاثوليكية تموّلها الدولة، كما كانت برامج اثنتين من أكبر شبكات الإذاعة والتليفزيون المملوكة للدولة يديرها أعضاء في الكنيسة الكالڤنية يدفعون مستحقات الكنيسة، أو أعضاء في الكنيسة الكاثوليكية يدفعون مستحقاتها[٣١]. وكانت هذه الترتيبات، كما في ألمانيا، جزءاً من استيعاب إيجابي أو فلسفة توفيقية عامة. وعلى سبيل المثال، ترى إحدى مرجعيات العلاقات بين الدولة والدين في هولندا، وهي صوفي ڤان بايسترفيلد (Sophie van Bijsterveld)، أن «في مجال الدعم المالي قد لا تستبعد السلطات العامة المؤسسات الدينية من الدعم لمجرد أنها دينية، فإن طلبها الدعم ينبغي أن يُنظر إليه على أساس مدى استيفائه المعايير الموضوعية المقررة»[٣٢]. وتقول في موضع آخر إن الدستور الهولندي يقرر أن «الحكومة ينبغي أن تمكن من الممارسة الحرة للدين، وليس مجرد إتاحتها. وعليه، [فهو يقصد] الحماية الإيجابية للدين». وأن المادة ٣٢ من الدستور التي تجيز التمويل شبه الكامل على كافة المستويات للتعليم الديني المقدم في مؤسسات خاصة ينبغي أن تؤوّل بوصفها «شرطاً للحياد يفرض **اتجاهاً إيجابياً** نحو الدين»[٣٣].

(٣١) انظر الكتاب الكلاسيكي عن هذا النوع من الاستيعاب التشاركي:

Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, rev. ed. (Berkeley, CA: University of California Press, 1975), pp. 47-52.

(٣٢) انظر:

Sophie van Bijsterveld, "Religion and Law in the Netherlands: Constitutional Foundations, Legislation, Religious Institutions and Religious Education," in: Köse and Küçükcan, eds., *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri* [State-Religion Relations in the European Union Members], p. 196.

(٣٣) انظر:

Sophie van Bijsterveld, "The Netherlands: Principled Pluralism," in: Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, eds., *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (New York: Rowman and Littlefield, 1997), pp. 51-86, quotes from 65 and 73 (emphasis added).

أثبت نموذج الاستيعاب الإيجابي في دول مثل ألمانيا وهولندا وبلجيكا وسويسرا مرونة كبيرة في تيسير الاستيعاب المتبادل بين الديانات المسيحية التاريخية في دولها، وبين بعضها بعضاً، ومع سلطات الدولة الديمقراطية، سواء كانت علمانية أو لم تكن.

ويمكن مبدئياً ضم المهاجرين الجدد، كالمسلمين، لهذا الاستيعاب. لكنّ قدراً كبيراً من الاستيعاب الإيجابي تطور تاريخياً في إطار تقاليد الدول الأوروبية في معاملة الأديان بوصفها هيئات قانونية تراتبية مؤهلة لأن تكون مؤسسات عامة يمكن أن تدخل في اتفاقات قانونية مع سلطات الدولة. ففي ألمانيا، تجمع الدولة ضرائب كنسية للكاثوليك والبروتستانت، ولليهود في بعض المناطق التي تتحدث الألمانية، ولكن ليس للمسلمين. وسبب هذا من منظور الدولة الألمانية أن المسلمين ليسوا مؤهلين بعد كهيئة عامة، بسبب تنوعهم الداخلي بالأساس، ما يصعّب توافقهم مع قانون ألماني مستقر منذ فترة طويلة. وفي بلجيكا، يُعتَرف بكل «الأديان» فيما يتعلق بالروحانية، وبرجال دين وزعماء دينيين لخمس ديانات، وكذلك «أتباع المذهب الإنساني غير المؤمنين»، ويتلقون رواتب، لكنّ الأئمة المسلمين لا يتلقون هذه الرواتب لأن الدولة تقول، كما تقول ألمانيا، إنها لا تعرف أي هيئة تمثل الأئمة. وغالباً ما تعامل الحكومة في هولندا الجماعات، ومنها جماعات المسلمين، ليس كهيئات عامة، بل كأجزاء من المجتمع المدني تتفاوض مع الدولة، وهي تعطي بالفعل أموالاً للمسلمين. لكن الكتابات في هذا المجال غالباً تحلل الصعوبات الخاصة في تنظيم المسلمين أنفسهم، والاندماج السياسي في أشكال من التعاون القائم بين الدولة والمجتمع.

وهكذا، فإن إحدى أهم سمات نموذج الاستيعاب الإيجابي هو أنه نشأ تاريخياً في أوروبا بوصفه بالأساس طريقة في إدارة الصراع بين ديانات مسيحية. ولم تكن الديانات غير المسيحية حاضرة اجتماعياً وسياسياً بوصفها أجزاء مكوِّنة لهذه الصفقات التي نشأت تاريخياً وتم التفاوض والتوافق عليها في القرون الثامن عشر والتاسع عشر وبداية العشرين. تقتضي هذه الصيغ القانونية استيفاءً لمسار محدد ـ كأن يُشترط ألا تدفع الدولة أموالاً للديانات إلا بوصفها هيئات قانونية ـ لكن هذه الشروط غالباً ما تحرم الديانات غير المسيحية الجديدة من تلقي الأموال، ليس بسبب المبدأ، بل بسبب تاريخ الممارسة، سواء كانت هذه الممارسة مناسبة أو غير مناسبة.

هل المسلمون «مقاومون للعلمانية»؟
ما نماذج العلاقة التي تبدو ناجحة بين الدولة والدين والمجتمع

اتساقاً مع روح الاهتمام العام لهذا الكتاب «لإعادة النظر في العلمانية»، واهتمامي الخاص «بالعلمانيات المتعددة» في الديمقراطيات المعاصرة، أود أن أقدم اعتراضاً على الفكرة القائلة بأن المسلمين بطبيعتهم «مقاومون للعلمانية» بكل أنواعها. وسأفعل ذلك من خلال تحليل ديمقراطيتين فيهما غالبية إسلامية: إندونيسيا والسنغال، وكذلك الهند التي يضم نظامها الديمقراطي ثالث أكبر عدد سكان مسلمين في أي دولة في العام.

وأختار هذه الدول الثلاث لأن جزءاً كبيراً من العقد الماضي شهد تصنيف إندونيسيا والسنغال والهند في صدر الدول الديمقراطية. وعلى سبيل المثال، في آخر تصنيف لكل دول العالم على مقياس الديمقراطية في تقرير مشروع تيد غور «بولايتي ٤» Ted Gurr's Polity IV تحصل السنغال وإندونيسيا من بين ثلاث وأربعين دولة فيها غالبية إسلامية على أعلى الدرجات. وتحظى الهند بهذا التصنيف لأكثر من ثلاثين عاماً.

يستخدم مشروع «بولايتي» مقياساً من إحدى وعشرين نقطة، بحيث يكون +١٠ الأكثر ديمقراطية و-١٠ الأقل ديمقراطية. حصلت الهند والسنغال وإندونيسيا على +٧ أو +٨ في «بولايتي٤». وباستثناء لبنان، التي حصلت على +٥، جاءت كل الدول ذات الأغلبية العربية في مرتبة أدنى من الهند أو السنغال أو إندونيسيا بعشرة درجات على الأقل.

أما المسح الثاني الذي يُستشهد به كثيراً فهو «الحرية في المؤشر العالمي» الذي يجريه مركز فريدم هاوس. وعلى الرغم من اختلاف هيئة خبرائه، ومنهجيته وتوجهه السياسي، يصل إلى المراتب الإجمالية نفسها الموجودة في «بولايتي٤»؛ فقد حصلت السنغال وإندونيسيا والهند في عام ٢٠٠٧ (وألبانيا ومالي ذواتا الأغلبية المسلمة) على درجة (٢) على مقياس فريدم هاوس ذي السبع نقاط «١» هي الدرجة الأفضل و«٧» هي الدرجة الأسوأ). ولم تحصل أي من الدول العربية الست عشرة في المسح نفسه على درجة أعلى من (٥) في ذلك العام.

ومن منظور كمي، ليس الأمر عدم أداء المسلمين الجيد في هذه المؤشرات، بل أداء المسلمين العرب. ففي دراسة استخدمت بيانات عام ٢٠٠٤، أثبت بالوثائق أن ٣٩٦ مليون مسلم - أي ٥٠ بالمئة من مجمل المسلمين الذين يعيشون في دول خارج دول الجامعة العربية ذات الأغلبية المسلمة - يعيشون في «دول فيها منافسة انتخابية»، ولا يتمتع بذلك أي أحد من ٢٦٩ مليون مسلم يعيشون في دول الجامعة العربية ذات الأغلبية المسلمة[٣٤]. والقضية ليست عدم تصنيف دول ذات أغلبية مسلمة بوصفها ديمقراطيات، بل عدم تصنيف الدول العربية تحت هذه الفئة. وهناك قضايا كثيرة تثيرها هذه البيانات ينبغي بحثها بتفصيل أكبر، مثل مدى مسؤولية «لعنة النفط» والصراع العربي الإسرائيلي، ووجود «القبائل» واللغة المشتركة على نطاق واسع، عن إضعاف البعد الإقليمي للمطالب الديمقراطية في كثير من الدول العربية. وفي هذا الفصل، أستكشف عاملاً آخر ربما يكون مهماً، وقد يساعدنا في تحليل حالات النجاح الديمقراطي النسبي التي نتناولها - بل «الأداء الديمقراطي الفائق» إذا ما نظرنا إلى البيانات الاقتصادية الاجتماعية فقط - في إندونيسيا والسنغال والهند، هل تيسّر نماذج العلاقة بين المجتمع والدين والدولة السلام الاجتماعي والتعددية السياسية أم تعوقهما في هذه الدول؟

المثير نظرياً في دراستنا لأشكال من العلمانية الديمقراطية أنه لا يوجد من بين هذه الدول الثلاث التي نضربها مثلاً للديمقراطية مفهوماً للعلمانية على النسق الأمريكي أو الفرنسي، أي به فصل صارم بين الدين والدولة أو ديانة مؤسسة. لكن الدول الثلاث فيها درجة قوية من «الاستيعاب الإيجابي»، وهو ما سأصفه بتعبير «التعاون الإيجابي». وبصورة إجمالية، فإن إندونيسيا والسنغال والهند تمثل صوراً من نموذج رابع متميز في العلمانية، يتوافق مع الديمقراطية والتسامح المتبادل.

---

(٣٤) للاطلاع على مقارنات بين هذه المجموعة من الدول غير العربية بها عدد كبير من السكان المسلمين بدول عربية، انظر:

Alfred Stepan with Graeme Robertson, "An "Arab" More Than "Muslim" Electoral Gap," *Journal of Democracy*, vol. 14, no. 3 (July 2003), pp. 30-44.

انظر أيضاً الجدل الذي دار حول مقالتنا مع ردنا عليه:

Alfred Stepan and Graeme Robertson "Arab, Not Muslim Exceptionalism," *Journal of Democracy*, vol. 15, no. 4 (October 2004), pp. 140-146.

نموذج
«احترم الجميع والتعاون الإيجابي والمسافة المحكومة»

تصف بقية هذا الفصل نموذج «احترم الجميع والتعاون الإيجابي والمسافة المحكومة»[٣٥]. وألفت النظر هنا إلى ثلاثة ملامح في هذا النموذج، أو بتعبير أفضل، نمط مثالي يثبت كيف يقابل أو يقارن بالنماذج الثلاثة الأخرى التي نناقشها حتى الآن: منح الدولة الاحترام في الفضاءين الخاص والعام لكل الديانات الكبرى للأغلبية وللأقلية داخل الكيان السياسي، والتعاون الإيجابي، والمسافة المحكومة[٣٦].

«احترام» ديانات الأغلبية والأقلية في الفضاء العام

إن أحد مؤشرات درجة الاحترام التي توليها الدولة في الفضاء العام لديانات الأغلبية والأقلية على السواء هو إذا كانت الدولة تقرر على الأقل عطلة عامة إجبارية مدفوعة الأجر لديانات الأقلية، فإنها تقرر مثل هذه العطلات لديانة الأغلبية. وعندما ننظر إلى الكيانات السياسية الانفصالية

---

(٣٥) سأشير كثيراً إلى هذا النموذج بعبارة نموذج «احترم الجميع». وأنا أبني على عمل زميلي راجيف بهارغافا عن الهند، وتحديداً فكرته «المسافة المحكومة»، انظر:

Rajeev Bhargava, "The Distinctiveness of Indian Secularism," in T. N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism* (Oxford; Delhi: Oxford University Press, 2006), pp. 20-53.

وللاطلاع على النظرية الأخلاقية والسياسية التي وراء العلمانية الهندية، انظر:

Rajeev Bhargava, "Political Secularism," in John S. Dryzek, Bonnie Honig, and Anne Phillips, eds., *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), pp. 636-655.

انظر أيضاً:

Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Oxford; Delhi: Oxford University Press, 1998), esp. articles by Rajeev Bhargava, Akeel Bilgrami, and Amartya Sen.

(٣٦) يمكن الاطلاع على المزيد من التوثيق والتحليل لحالات السنغال والهند وإندونيسيا، في:
Alfred Stepan, "Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal" (unpublished manuscript); Alfred Stepan, Juan J. Linz, and Yogendra Yadav, *Crafting "State-Nations": India and Other Multinational Democracies* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 2011), esp. chap. 2; Alfred Stepan, Juan J. Linz, and Yogendra Yadav, "The Rise of "State-Nations"," *Journal of Democracy*, vol. 21, no. 3 (July 2010), pp. 50-68, and Mirjam Künkler and Alfred Stepan, eds., *Democracy and Islam in Indonesia* (New York: Columbia University Press, 2013).

الرئيسة الثلاثة (فرنسا والولايات المتحدة وتركيا)، وثلاثة من أكثر الكيانات السياسية إدماجاً وفيها ديانة مؤسسة (الدانمرك والنرويج والسويد)، وثلاثة من أكثر الكيانات السياسية إدماجاً من بين الكيانات التي فيها استيعاب إيجابي (ألمانيا وهولندا وسويسرا)، نلاحظ أنه لا توجد دولة واحدة بينها تقرر عطلات لديانة الأقلية. وفي حالة الدول المسيحية، هناك عدد إجمالي يبلغ ٧٩ عطلة مسيحية إجبارية مدفوعة الأجر، ليس بينها عطلة واحدة لديانة أقلية. وعلى النقيض الصريح من هذا، فإن الكيانات السياسية الثلاثة التي «تحترم الجميع» (السنغال وإندونيسيا والهند) لديها ثماني عشرة عطلة إجبارية مدفوعة الأجر لديانة الأغلبية، ولديها **أكثر من ذلك** بالنسبة إلى ديانات الأقلية، ثلاث وعشرون عطلة[٣٧] (انظر الجدول الرقم (٥ ـ ٣)).

هذا الاعتراف بديانات الأقلية والأغلبية في الفضاء العام جزء رئيس في نموذج «احترم الجميع»، وتضعه في تناقض صريح مع النماذج الأوروبية المهيمنة الثلاثة التي ناقشناها حتى الآن والنموذج الأمريكي. ويكشف الجدول الرقم (٥ ـ ٣) أيضاً اتجاهاً حكومياً نحو الدين يختلف تماماً عن اتجاه تركيا ذات الأغلبية المسلمة، وعن الدول العربية ذات الأغلبية المسلمة، والتي لم يكن كثير من قادتها في فترة ما بعد الاستقلال مباشرة إسلاميين، مثل جمال عبد الناصر في مصر أو أحمد بن بيلا في الجزائر أو الحبيب بورقيبة في تونس، بل كانوا قوميين علمانيين (مثل كمال أتاتورك في تركيا) استخدموا إجراءات قمعية للسيطرة على كثير من الزعماء الدينيين وقمعهم باسم الحداثة.

---

(٣٧) من الطريف أن الدولتين الأعلى مرتبة، وفيهما أغلبية سكان مسلمين، هما ألبانيا ومالي، ولدى الاثنتين النسق نفسه من الإجازات الدينية؛ فيوجد في ألبانيا أقليات دينية كبيرة من الروم الكاثوليك والكاثوليك الأرثوذكس، وتمنح الطائفتان معاً خمس عطلات وطنية بينما لا تمنح الأغلبية المسلمة سوى ثلاث عطلات فقط. وفي مالي، تمنح الأغلبية الإسلامية أربع عطلات دينية، وتمنح الأقلية المسيحية الصغيرة ثلاث عطلات. انظر:

"Worldwide Public Holidays," <http://www.qppstudio.net/publicholidays.htm>.

ما المداخل إلى الحداثة التي استخدمت ولم تستخدم في الهند والسنغال وإندونيسيا؟ كان نهرو شخصياً علمانياً، وكان معجباً بكمال أتاتورك، لكنه كان زعيماً سياسياً ديمقراطياً لحركة ديمقراطية جماهيرية تسعى إلى الاستقلال في مجتمع متعدد الأديان، فاختار ألا يكون علمانياً عدوانياً، ولم يكن سنغور في السنغال ولا سوكارنو في إندونيسيا كذلك.

كما يبين الجدول الرقم (٥ ـ ٣)، فإن الاحترام العام الذي تسديه الدولة إلى ديانات الأغلبية والأقلية يعني أنه لا توجد دولة من هذه الدول الثلاث، سواء في مراحل الاستقلال قبل الديمقراطية أو المراحل الديمقراطية، فعلت ما فعلته تركيا، فأعلنت حظر أي ديانة للأغلبية أو الأقلية أو منعت أي دعم حكومي لها.

وكذلك، لا يوجد زعيم مؤسس في هذا النموذج، نهرو أو غاندي أو سنغور أو سوكارنو، فعل مثل كمال أتاتورك الزعيم المؤسس لتركيا ـ أو كثير من زعماء الاستقلال الوطني العربي ـ فحاول باسم الحداثة والعلمانية أن يخرج جماعات مثل الصوفية أو العلويين من الميدان العام أو يمنعهم من إنشاء مبانٍ ظاهرة يمارسون فيها العبادة.

وتعتنق الدول الثلاث في سياق هذا النموذج نوعاً من **الاستيعاب الإيجابي الإدماجي لمختلف الأديان**، وهي أبعد ما تكون عن معاداة الدين. أما ألمانيا وهولندا وسويسرا، فهي نماذج **للاستيعاب الإيجابي المقيَّد** للفرق المسيحية. وتتمتع الهند وإندونيسيا والسنغال بسياسة تعاون ناشط لها ملامح واضحة بين الدولة وكل الأديان. وفي نسخة الدستور السنغالي واسعة الانتشار، يقول ثاني رئيس للسنغال المستقلة عبده ضيوف صراحةً إن العلمانية السنغالية تتضمن الاستيعاب والاحترام: «العلمانية في ذاتها مظهر لاحترام الآخرين. وتكون كذلك إذا لم تكن معادية للدين. وكذلك لن تكون علمانية حقيقية إذا كان لها دين مؤسس.

الجدول الرقم (٥ ـ ٣)
مقارنة بين العطلات الدينية مدفوعة الأجر في أربعة نماذج للعلاقة بين المجتمع والدين والدولة

	انفصالي			كنيسة مؤسسة			استيعاب إيجابي			احترم الجميع		
الدولة	فرنسا	تركيا	الولايات المتحدة	الدانمرك	النرويج	السويد	ألمانيا	هولندا	سويسرا	الهند	إندونيسيا	السنغال
ديانة الأغلبية	المسيحية	الإسلام	المسيحية	المسيحية	المسيحية	المسيحية	المسيحية	المسيحية	المسيحية	الهندوسية	الإسلام	الإسلام
العطلات الدينية مدفوعة	٦	٢	١	١١	١٠	١٠	٨(*)	٨	٧(*)	٥	٦	٧
الأجر لديانة الأغلبية												
العطلات الدينية مدفوعة	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	١٠	٧	٦
الأجر لديانة الأقلية												د

(*) ملاحظات: يوجد في الهند حالياً سبع عشرة عطلة رسمية عامة، ثلاث منها علمانية، وأربع إسلامية، واثنتان مسيحية، وواحدة بوذية، وواحدة جاينية، وواحدة سيخية، وخمس هندوسية. اختارت كل ولاية ثلاثاً من الخمس عطلاتٍ الهندوسية من القائمة ويسمح لكل فرد اختيار عطلتين إضافيتين مدفوعتي الأجر. لمعلومات أكثر عن عطلات الهند، انظر الحكومة الهندية، وزارة شؤون الموظفين، المظالم والمعاشات التقاعدية، ((F. No. 12/5/2009-JCA-2(2010). موجود في:
<http://india.gov.in./govt/pdf/govt_holiday_list-10.pdf>.

للأقاليم السويسرية المستقلة (كانتونات) والالليدر (Lieder) الألمانية عطلات دينية إضافية مدفوعة الأجر، قررتها الحكومات المحلية. في سويسرا، يحتفل ما بين إقليم وأربعة عشر إقليماً سويسرياً بعطلات إضافية (خميس الجسد ١٤؛ عيد جميع القديسين ١٤؛ عيد القديس بيرتشتولد ١٣؛ عيد انتقال العذراء ١٣؛ عيد الحمل بلا دنس ١٠؛ عيد القديس يوسف ٦؛ عيد الظهور الإلهي ٤؛ عيد القديسين بطرس وبولس ١). في ألمانيا، يحتفل ما بين المنطقة والثماني مناطق من المناطق المتحدثة بالألمانية بست عطلات إضافية (خميس الجسد ٨؛ عيد الإصلاح ٥؛ عيد جميع القديسين ٥، عيد الظهور الإلهي ٣؛ عيد انتقال العذراء ٢؛ عيد التوبة ١).

المصدر:

<http://www.qppstudio.net/publicholidays.htm>.

وأضيف أن مثل هذه الدولة العلمانية لا يسعها تجاهل المؤسسات الدينية؛ فانطلاقاً من أن المواطنين يعتنقون الدين، يأتي التزام الدولة بتيسير ممارسة الدين، كما تيسر كل الأنشطة الحيوية الأخرى للمواطنين. . . . ولا يتوقف احترام الدين عند حد التسامح، ولا يعني أنها تسمح فقط أو تتجاهل، بل تحترم معتقدات الآخر وممارساته. والعلمانية هي نتاج هذا الاحترام للآخر، وهي شرط تجانسنا»[٣٨].

وحتى تحكم السنغال حكماً فعالاً دون الوقوع في صراعات عسكرية باهظة الثمن، وحتى تنمّي داخل البلاد تجارياً بالتعاون مع الفرق الصوفية، تبنت الدولة الكولونيالية الفرنسية نفسها صيغة مختلفة تماماً من العلمانية لم تكن تتبعها في فرنسا أو الجزائر الكولونيالية أو في الجمهورية الثالثة الفرنسية، في نموذج مبهر للاستيعاب يثبت المدى السياقي الواسع للعلمانية. تخلى الفرنسيون في السنغال في بداية القرن العشرين عن صيغتهم العلمانية المعادية للدين، وتطلعوا إلى أن تكون «قوة إسلامية». وسعياً وراء هذا الهدف دعموا رحلات حج الفرق الصوفية واسعة التأثير إلى مكة، وقدموا دعماً مالياً لبناء المساجد، ودعموا تعليم اللغة العربية للمدارس الإسلامية، كما حرصوا على حضور الاحتفالات الصوفية، وأظهروا احترامهم للقيادات الدينية الصوفية المعروفة بالمرابطين[٣٩]. وتنتهك هذه السياسات كلها نموذج العلمانية الفرنسية لعام ١٩٠٥، ولكنها لم تنتهك حقوق الإنسان والقيم الديمقراطية أو التسامح المتبادل.

نظراً للاختلاف العميق بين التبعات المعيارية والسياسية لعلمانية الفصل

---

(٣٨) *Constitution of Senegal*, edited by Me Doudou Ndoye (Dakar: EDJA, 2001), pp. 48-49 (author translation).

(٣٩) للاطلاع على مناقشة مقنعة وجيدة التوثيق لموضوع «فرنسا كقوة إسلامية»، انظر:
David Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920* (Athens: Ohio University Press, 2000), pp. 75-96.
انظر أيضاً:
Donal Cruise O'Brien, "Towards an "Islamic Policy" in French West Africa," *Journal of African History*, vol. 8 (1967), pp. 303-316.

الصارم الفرنسية في عام ١٩٠٥ وللعلمانية الموجودة في السنغال، ينبغي أن أوضح لماذا أقول إن على منظّري الديمقراطية ألا يتكلموا عن «العلمانية» وكأنها سمة ديمقراطية عالمية مفردة، وأن يتكلموا بدلاً من هذا عن «علمانيات متعددة للديمقراطيات الحديثة».

ولننظر الآن في قضية الديانة المؤسسة في إندونيسيا والسنغال ذواتي الأغلبية الإسلامية، والهند ذات الأغلبية الهندوسية. وأول ما ينبغي مراعاته هو أن الهند وإندونيسيا تختلفان عن دول إسكندنافيا في أن فيهما تنوعاً دينياً واسعاً، تقترن به كثافة عالية من الممارسة الدينية. وعليه، فمن علامات احترام هذه التعددية الدينية، أو على الأقل استيعابها، أنه لا الهند ولا إندونيسيا ولا السنغال التي تتمتع بقدر أكبر من التجانس الديني فيها ديانة مؤسسة[٤٠].

والآن نستكشف لماذا وكيف امتنعت إندونيسيا، وهي أكبر الدول الإسلامية عدداً، عن إقامة دولة إسلامية. كان أهم اللاعبين إندونيسيين، وكانت أهم الأفكار إندونيسية. وكما قال راجيف بهارغافا عن الحالة الهندية: كانت هذه العلمانية التي نشأت في إندونيسيا متعددة القيم. وقد مُنيت مطالبة بعض الجماعات الإسلامية أثناء وضع الدستور بين عامَي ١٩٤٥ و١٩٥٥ بدولة تطبق الشريعة في إندونيسيا بالهزيمة، وكذلك بعد النقلة الديمقراطية الحديثة التي بدأت في عام ١٩٩٨. ومُنيت بالهزيمة أيضاً هذه المطالبة بجعل الشريعة الإسلامية سياسة إجبارية للدولة على كل المواطنين في إندونيسيا، لأن الأقليات الدينية ومسلمين كثيرين، علمانيين وغير علمانيين، اعتبروها سياسة ستجلب مخاطر كثيرة على وحدة أراضي إندونيسيا، وسلامها الاجتماعي وطريقة حياتها.

كان مبدأ «البانكاسيلا Pancasila» (كلمة سنسكريتية) ركناً أساسياً لصيغة عام ١٩٤٥ للعلاقات الإندونيسية التوافقية بين الدين والمجتمع والدولة. ضم

---

(٤٠) ولا تفعل هذا مالي أو ألبانيا.

مبدأ «البانكاسيلا» خمسة أسس وُضعت في ديباجة الدستور الإندونيسي لعام ١٩٤٥، وهي: (١) الإيمان بالله، (٢) إنسانية عادلة متحضرة، (٣) وحدة وطنية، (٤) ديمقراطية إندونيسية من خلال الشورى والإجماع، (٥) عدالة اجتماعية.

وعلى الرغم من تحديات عديدة من إسلاميين أرادوا دولة إسلامية، بقي مبدأ «البانكاسيلا». وكان سوكارنو، الزعيم الوطني لحركة الاستقلال وأول رئيس لإندونيسيا المستقلة، هو واضع هذه الأسس الخمسة. وقد وضع مبدأ «البانكاسيلا» بالتعاون الوثيق مع بعض القيادات العسكرية ـ بعضهم علمانيون وبعضهم غير ذلك ـ الذين أفزعهم خطر الصراع الديني وتفتت أراضي الدولة، ومعهم بعض الزعماء الإسلاميين، ومنهم والد رئيس أكبر مؤسسة إسلامية في إندونيسيا (نهضة العلماء NU)، الذي انتخب ثلاث مرات، عبد الرحمن وحيد، الذي كان حريصاً كذلك على تجنّب هذه الصراعات[٤١].

يتمتع مبدأ «البانكاسيلا» بفضائل سياسية في مجتمع إندونيسيا غير المتجانس والشديد التنوع دينياً. يتيح هذا المبدأ اعتراف الدولة بالديانات الخمس المنظمة الكبرى غير الإسلام ودعمها مالياً، وهي البوذية والهندوسية والكاثوليكية والبروتستانتية، ثم الكنفوشية مع بداية المرحلة الديمقراطية. ويعني هذا الإدماج الحكومي الرسمي في نظام «البانكاسيلا» أن هذه الديانات غير الإسلامية الخمس التي يتبعها إجمالاً ٢٧ مليون شخص مُنِحت

(٤١) من الكتب الأساسية عن تاريخ «البانكاسيلا» وتطوره. انظر كتاب:

Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta: Solstice, 2006).

ومن الأعمال المهمة عن تطور الفكر والممارسات والمنظمات الإسلامية الديمقراطية في إندونيسيا، انظر:

Mirjam Künkler, "Democratization, Islamic Thought and Social Movements: Coalitional Success and Failure in Indonesia and Iran," (PhD Dissertation in Political Science, Columbia University, New York, 2008), esp. chap. 3, "How Pluralist Democracy Became the Consensual Discourse among Secular and Non-Secular Muslims in Indonesia".

حقوقاً داخل إندونيسيا[٤٢]. في مقابلاتي الشخصية مع زعماء ديانات الأقلية في إندونيسيا، اتضح لي أن هذا الاعتراف الرسمي محل تقدير كبير، لأنه يسمح لهم بطلب حماية الدولة لهم بجهازها القاهر إذا تعرضوا لأي خطر بوصف ذلك حقاً من حقوقهم، وكذلك بالمطالبة ببعض الموارد المالية الحكومية.

من الذي يصوغ الأطروحات العامة في إندونيسيا مع تطبيق الشريعة أو ضدها في الدولة؟ ولماذا؟ وكيف؟ قلت في مقالي عن التسامح المتبادل إن كل الديانات متعددة الأصوات. معنى ذلك بالنسبة إلى الإسلام أن أي نظام يُطبق الشريعة رسمياً لابد أن يستند إلى عنصر قوي من عناصر «تطبيق الشريعة داخل الدولة»، لأن أحد الأصوات المتعددة لابد أن يستند إلى دعم الدولة، ولديه دعم السلطات القاهرة للدولة. وبالنظر إلى الخلافات العميقة بين المسلمين الديمقراطيين «السلفيين» في منظمة «نهضة العلماء»، والمسلمين الديمقراطيين «الحداثيين» في منظمة «المحمدية» ـ وحساسيتهم السياسية والثقافية لوجود حقوق للهندوس والبوذيين والمسيحيين والمسلمين غير الملتزمين ـ فإن زعماء هاتين المنظمتين الكبيرتين اللتين تضم كل واحدة منهما أكثر من ثلاثين مليون عضوٍ، يعارضون إنشاء دولة إسلامية، لأنها، كما يقولون، ستؤدي إلى أن تفرض جماعة بعينها رؤيتها للشريعة على دولة تعددية دونما إجماع.

وقد قدّم أمين ريس ـ وهو رئيس سابق لمنظمة «المحمدية» ومتحدث باسم مجلس الشورى ومرشحٌ رئاسيٌّ ـ أكثر من مرة صوراً من الطرح التالي الذي يعارض فرض الشريعة الإسلامية على الدولة: «**أولاً**، لا يذكر القرآن شيئاً عن تكوين دولة إسلامية، ولا فرض على المسلمين التزاماً بإنشاء دولة إسلامية. **ثانياً**، ليس القرآن كتاب قانون؛ بل هو مصدر للقانون، ولو اعتبر القرآن كتاب قانون لكان المسلمون أكثر أهل الأرض

---

(٤٢) لا تعترف الدولة الإندونيسية رسمياً بالوجود اليهودي المحدود، ولا بمعتنقي مذهب حيوية المادة (الأرواحية) من بين الجماعات العرقية واللغوية الإندونيسية التي يقدر عددها بنحو ٤٠٠ جماعة، أو إحدى الصيغ الإسلامية المسماة بالأحمدية، التي تؤمن بنبي بعد النبي محمد. وأبطأت الدولة مؤخراً في إرسال الشرطة لحماية الأحمدية من هجمات الغوغاء.

بؤساً. . . لأننا لا نستطيع أن نقيم العدل الإسلامي، لأن ذلك سيخلق خلافاً وصراعاً. وينبغي لإندونيسيا أن تقوم على أسس (البانكاسيلا) حتى تكون دولة حديثة، وتسمح لكل مواطن في إندونيسيا بأن يسعى إلى تحقيق تطلعاته أو تطلعاتها»[(٤٣)].

أما عبد الرحمن وحيد (توفي في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، من منظمة «نهضة العلماء»، فقد خص بالرفض أي فكرة من أفكار رولز تقضي «بإبعاد الدين عن الأجندة العامة»؛ ذلك أنه يعلم أن إندونيسيا متعددة الأصوات وفيها دعاة دينيون يتبعون منهجاً إقصائياً في الدين والسياسة. لذلك، فقد قدم خطابات عامة بديلة، وكان مشاركاً دائماً في الحوارات العامة، يشرح لماذا ينبغي أن يكون **الخيار السياسي** المعياري بالنسبة إلى إندونيسيا أن تكون كياناً سياسياً تعددياً نظراً لتنوعها الديني والاجتماعي الشديد، والذي يعده **حقيقة واقعة** ـ ويقصد بذلك إسلاماً إدماجياً متسامحاً في إندونيسيا إدماجية متسامحة[(٤٤)]. كما عمل على إنشاء مدارس ومنظمات إسلامية تنشر هذه الأهداف الدينية والديمقراطية، ليس داخل الفضاءات الإسلامية فقط، بل في المجتمع المدني والمجتمع السياسي. ولم يكن ليستطيع أن ينفذ هذه الأجندات داخل الفضاء العام في سياق علمانية تركية، أو حسب رأي أحد المتخصصين الرواد في المقارنات بين إندونيسيا وفرنسا،

---

(٤٣) Mohammad Amien Rais, *Putra Nasantara: Son of the Indonesian Archipelago* (Singapore: Singapore Press, 2003), p. 11.

انظر ايضاً:

"An Interview with Amien Rais," by Mirjam Künkler and Alfred Stepan, *Journal of International Affairs*, vol. 61, no. 1 (2007), pp. 205-216.

(٤٤) في مقابلتين شخصيتين طويلتين أجريتهما مع عبد الرحمن وحيد في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨ وتشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، أولى اهتماماً خاصاً بالتأكيد على هذه النقاط. أما بالنسبة إلى التنوع بوصفه «حقيقة اجتماعية» والتعدد بوصفه «خياراً سياسياً» في إندونيسيا عموماً، وفي خطابات وحيد وأفعاله، انظر:

Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Indonesia: Realities of Diversity and Prospects of Pluralism," in: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 223-266.

وللاطلاع على خطاب عبد الرحمن وحيد السياسي، انظر الفصل الذي عنوانه:

"Abdurrahman Wahid: Scholar-President," in: John L. Esposito and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 199-216.

جون باون (John Bowen)، في علمانية فرنسية[٤٥].

بُعد «التعاون الإيجابي»

تتمتع الكيانات السياسية الثلاثة في هذا النموذج في العادة داخل إطار التسامح المتبادل باستيعاب إيجابي صريح، وكذلك بمدخل **سياسة التعاون** نحو علاقات الدولة والمجتمع والدين، فهي تمنح لكل الأديان دعماً لتمارس بعض أنشطتها أكثر مما تمنحه ألمانيا أو سويسرا. بدأ هذا في السنغال حتى تحت حكم الفرنسيين بمجرد أن أعلنوا أنهم «قوة إسلامية في غرب أفريقيا». تواصل هذا الاستيعاب الإيجابي واتسع بعد الاستقلال، فالحكومة السنغالية حالياً تقدم بعض الدعم إلى الكاثوليك ليقوموا برحلة الحج إلى الفاتيكان.

وفي الهند، كما يؤكد دي. إي. سميث (D. E. Smith)، لا تلقى فكرة امتناع الحكومة عن تقديم الدعم المالي وغيره من صور الرعاية للدين تأييداً من الهندوس أو البوذيين أو المسلمين. . . . [وكذلك] في أثناء فترات معينة، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت الحكومة البريطانية تقدم الدعم لمعابد الهندوس ومساجد المسلمين[٤٦]. واصل دستور الهند الديمقراطية المستقلة تراث تقديم الدعم المالي لكل الديانات؛ إذ تنص المادة (٣٠) على أن «لكل الأقليات، سواء قائمة على الدين أو اللغة، حق إنشاء وإدارة ما تختار من مؤسسات تعليمية». ولتيسير هذا الحق المالي، تضيف المادة (٣٠) أن «الدولة لن تميز في منحها دعم المؤسسات التعليمية ضد أي مؤسسة تعليمية على أساس أنها تحت إدارة أقلية لغوية أو دينية». والمهم أن المعيار الإيجابي لمساعدة الدولة الأقليات الدينية على الوفاء بواجباتها الدينية، معيارُ راسخٌ إلى درجة أنه في ظل حكومات حزب بهارتيا جاناتا (BJP) الهندوسي القومي استمر تقليد الدولة في منح المعونات لمساعدة المسلمين على

---

(٤٥) انظر، على سبيل المثال، كتابات عالم الأنثروبولوجيا المتميز المتخصص في الصيغ والممارسات القانونية في إندونيسيا وفرنسا:

John Bowen: “Does French Islam Have Borders?: Dilemmas of Domestication in a Global Religion Field,” *American Anthropologist*, vol. 106, no. 1 (2004), pp. 43-55, and *Why the French Don’t Like Headscarves* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

(٤٦) D. E. Smith, “India as a Secular State,” in: Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, pp. 183 and 189.

الذهاب في رحلة الحج إلى مكة. وفي إندونيسيا، تستطيع المنظمات الهندوسية والبوذية والكونفوشية والكاثوليكية والبروتستانتية إضافة إلى الإسلامية، بوصفها أطرافاً في «البانكاسيلا»، أن تطلب الدعم المالي من القسم المخصص لدينها في وزارة الأديان لأداء وظائفها(٤٧).

وفي إندونيسيا تحديداً، لكن ذلك موجود أيضاً في السنغال، هناك توليفة من الاستيعاب الإيجابي الإدماجي للأديان مع بعض الدعم المالي للمدارس الدينية. وقد فتح هذا الطريق أمام أشكال من التعاون النشط في صنع السياسات بين الدولة العلمانية التي «تحترم الجميع» والأديان. ففي إندونيسيا، مثلاً، إذا أرادت مدرسة دينية الاعتراف الحكومي فهي تتبع عملية ـ نشأت مؤخراً وهي آخذة في التطور ـ تسمح بالاشتراك التوافقي في تصميم الكتب عن تاريخ الدين مع سلطات الدولة التابعة لوزارة التعليم وزعماء دينيين من مؤسسات إسلامية كبرى. وقد قام روبرت دبليو. هفنر (Robert W. Hefner) ومحمد زمان مؤخراً بتحرير كتاب قيّم يعرض المدارس الدينية في ثماني دول مختلفة. والنظام الإندونيسي من أكثر الأنظمة المعروضة في هذا الكتاب تسامحاً وإدماجاً، وهو النظام الذي يعمل حالياً بأكبر قدر من التعاون مع دولة ديمقراطية. ويبين الفصل الذي عن إندونيسيا أن منظمتَي «نهضة العلماء» و«المحمدية» دخلتا في مفاوضات أتاحها مبدأ «البانكاسيلا»، فقدمتا إسهامات ضخمة في هذا المنتج ذي الجودة التعليمية العالية والتعددية السياسية(٤٨).

وفي السنغال، ساعدت مظاهر الاحترام المتبادل المستمر بين الدولة وكل الأديان، وبين كل الأديان والدولة، على تيسير سياسة تعاون حتى في أشد مناطق انتهاك حقوق الإنسان حساسية، كما ساعدت على خلق جوٍ شعر

---

(٤٧) تشغل وزارة الدين مجمعاً كاملاً وسط مدينة جاكرتا.

(٤٨) انظر:

Azyumardi Azra, Dina Afrianty, and Robert W. Hefner, "Pesantren and Madrassa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia," in: Robert W. Hefner and Muhammad Zaman, eds., *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), pp. 172-198.

لعمليات مناظرة في النظام التعليمي في السنغال، انظر:

Stepan, "Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal".

فيه الزعماء الدينيون بحرية التعبير عن آراء **من داخل الإسلام** ضد ممارسات وسياسات تنتهك حقوق الإنسان. وعندما قلت في «التسامح المتبادل» إن كل الأديان «متعددة الأصوات» استنتجتُ أيضاً أن هذا بالضرورة يعني **مخالفةً** لآراء جون رولز الأولى، وأنه من الخطأ «استبعاد الدين من الأجندة»[٤٩]. فعلت ذلك لأن الداعين لبعض السياسات التي تنتهك حقوق الإنسان غالباً ما يستخدمون مقولات دينية لتدعيم مواقفهم. وعليه، لابد من السماح بإمكانية وضع رد إسلامي يدافع عن هذه الحقوق على الأجندة.

ومثالياً، ليس هذا الموقف من الخارج فقط باسم «الحقوق العالمية للإنسان»، فأكثر الردود المعارضة تأثيراً يأتي من شخصية مرجعية محلية، يقدم من داخل قيم الدين الجوهرية وثقافة البلاد طرحاً قائماً على الدين ضد ممارسة بعينها تنتهك حقوق الإنسان. ولننظر إلى مثال للتعاون الناتج عن السياسة السنغالية في علاقة الدين بالدولة في مجال حقوق الإنسان، وهي الحملة ضد ختان الإناث.

حاولت عدة حركات قومية ودولية، نسائية ومدافعة عن حقوق الإنسان، أن تحظر ختان الإناث، لكنها ووجهت بهجوم قوي قائم على الدين. وفي النهاية، وجدت الحركات العلمانية في الحكومة وبعض المنظمات غير الحكومية القومية والدولية عوناً كبيراً من الزعماء الدينيين السنغاليين؛ فقد أعلن الأمين العام للاتحاد القومي للأئمة في السنغال نضياء N'Diaye أن القرآن ليس فيه أمر بهذه الممارسة وليس في الحديث ما يثبت أن الرسول ختن بناته[٥٠]. وصدر قانون عام ١٩٩٩ يحظر ختان الإناث. وحتى لا يكون القانون حبراً على ورق، طلب الاتحاد القومي لأئمة السنغال مساعدة السلطات الصحية الحكومية حتى يتحدثوا عن علم عن المشكلات الصحية التي يسببها الختان، وحتى يسهلوا ظهور الأئمة المعارضين لختان الإناث في الإذاعة والتليفزيون. ولأن أنماط ختان الإناث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأحكام

---

(٤٩) انظر:
Stepan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"," pp. 227-229.

(٥٠) انظر المقال التفصيلي في إحدى صحف السنغال الرائدة:
Habibou Bangré, "Croisade muselmane contre l'excision: Les Imams rétablissent la vérité sur cette tradition," *Walfadiri*, 8/6/2004.

الناس الخاصة بصلاحية الفتاة للزواج، فقد عملت الحكومة مع الاتحاد القومي لأئمة السنغال ومنظمات حقوق المرأة الدولية داخل قرى كاملة متجاورة لوضع سياسات «تنسيق نبذ» ختان الإناث حتى يتفادوا ضياع فرص زواج الفتيات داخل هذه القرى(٥١).

وعلى الرغم من وجود هذا القانون الذي يحظر ختان الإناث، فلن يتحول إلى واقع اجتماعي ينتشر إلا إذا استمرت الهيئات الدينية المرجعية في البلاد في حملتها ضد هذه العادة حتى تفقد شرعيتها تدريجياً بالمعايير الدينية والعادات الاجتماعية في البلاد. وللمساعدة على تحقيق هذا الهدف المهم، كتب عبد العزيز كيبي ـ منسق أكبر الطرق الصوفية الموجودة في تيفاوني Tivaouane بالسنغال، وهي الطريقة التيجانية ـ تقريراً قوياً من أربعين صفحة يهاجم فيه عادة ختان الإناث. يقول التقرير بشكل منهجي إن ختان الإناث انتهاك لحقوق النساء وأجسادهن وصحتهن بلا مسوغ على الإطلاق من قرآنٍ أو سنة صحيحة، ويقول كيبي إن هذه العادة ليس لها أي مسوغ إسلامي، بل إن المعرفة الطبية الحالية وآراء العلماء المسلمين حالياً تفرض التزاماً أخلاقياً على المجتمعات والأفراد بأن يوقفوا ختان الإناث. نشر التقرير ووزعته الشبكات التيجانية والوزارات العلمانية ومنظمة الصحة العالمية(٥٢).

بُعد «المسافة المحكومة»

سأوجز قدر الإمكان بشأن مسألة «المسافة المحكومة»، لأن المفهوم وضعه ببراعة زميلي المنظر السياسي الهندي راجيف بهارغافا(٥٣). ففي الهند، وبدرجة أقل من إندونيسيا والسنغال، صيغ من الدولة العلمانية التي

(٥١) المصدر السابق. وتوجد سياسة اجتماعية مماثلة للتعهدات العامة لنبذ عادة تقييد القدم في القرى الصينية المجاورة، تصاحبها أنساق مرتفعة من الزواج المختلط. وقد ثبتت فائدتها.

(٥٢) انظر:

Abdoul Aziz Kebe, *Argumentaire religieux musulman pour l'abandon des MGF's* (Dakar: Organisation Mondiale de la Sante, 2003).

ما زال ختان الإناث مشكلة في السنغال؛ إذ تقدر نسبة النساء اللاتي خضعن له، بين عمري ١٥ و٤٩، ٢٨ بالمئة طبقاً لمنظمة اليونيسيف. ويضع المصدر نفسه مصر في القائمة بنسبة ٩٦ بالمئة، أما الدول ذات الأغلبية الإسلامية الثلاث المجاورة للسنغال ففيها نسب أعلى: مالي ٩٢ بالمئة، وغينيا ٩٥ بالمئة، وموريتانيا ٧١ بالمئة.

(٥٣) انظر الهامش الرقم (٣٥) أعلاه.

تفرض عند الضرورة بعض القيود المعيارية والدستورية على الغالبية الدينية و/أو على الانتهاكات الدينية المحتملة لحقوق الإنسان عن طريق اتباع معيار «المسافة المحكومة». ومثل بهارغافا، أستخدم مصطلح «المسافة المحكومة» **ليس** لأقصد «تساوي المسافة» بين كل الأديان. فإذا كان الدين (أ) ينتهك حقوق المواطنين والدين (ب) لا ينتهكها، فلا ينبغي استخدام مبدأ «تساوي المسافة» ولا مبدأ «الحياد» لمنع الدولة من استخدام سلطاتها الديمقراطية القاهرة ضد الدين (أ) وليس ضد الدين (ب).

لم يكن عدد كبير من زعماء الاستقلال الهندي مرحبين بمبدأ «جدار الفصل» الأمريكي، أو بما سميته علمانية «تحرر الدين من الدولة» الأمريكية. تشمل الهندوسية ممارسة عامة للدين تساوي أو تزيد عن الممارسة الخاصة. وعليه، كان تقليد منع من كانوا يسمون «المنبوذين» من دخول المعابد الهندوسية يعد بالنسبة إلى الكثيرين - لاسيما بي آر أمبيدكار (B. R. Ambedkar) رئيس لجنة كتابة الدستور بالجمعية العامة الانتخابية، الذي كان منبوذاً سابقاً - انتهاكاً من جانب ديانة الأغلبية للحقوق الديمقراطية والإنسانية الأساسية للمواطنين الهندوس. وعليه، فقد أعلن الدستور الهندي صراحةً في المادة (١٧) عدم شرعية جانب جوهري في الهندوسية عندما قرر أن ««النبذ» محظور وممارسته ممنوعة، وأن فرض أي قيد بناءً على «النبذ» سيكون مخالفة تُعاقب طبقاً للقانون». أما المادة (٢٥) البند الأول فتبدأ بإعلان أن «كل الأشخاص متساوون في حق حرية الاعتقاد، وإعلان دينهم وممارسته ونشره». لكن البند (٢) من المادة (٢٥) يقرر مبدأً كلاسيكياً من مبادئ فكر «المسافة المحكومة»، وكذلك فيما أعتقد التسامح المتبادل. ذلك أن البند الأول الخاص بالحرية الدينية لا يوجد فيه ما يمنع الدولة «من فتح المؤسسات الدينية الهندوسية ذات الصبغة العامة على مصراعيها لكل الطبقات والفئات الهندوسية». وقد استندت ولاية بعد أخرى إلى هذا المبدأ الدستوري في النظام الفيدرالي الهندي، فأصدرت قوانين لدخول المعابد كانت محل خلاف كبير.

ولأبين مدى الاختلاف في تصرفات الدولة الهندية فيما يخص المسافة المحكومة، لإجراء إصلاحات في المؤسسات الدينية عن التشريع الأمريكي الخاص بالعلاقات بين الدولة والدين، أذكر أن العرض القياسي للعلمانية

الدينية الذي قدمه عالم أمريكي، وهو دونالد إي. سميث يقول ناقداً إن المادة (٢٥) وما يليها من «قوانين دخول المعابد. . . تثير أسئلة مهمة عن الحرية الدينية»(٥٤).

وفي السنغال، استخدم ليوبولد سنغور مسوغات من نوع المسافة المحكومة ليمنع بها مطالب زعماء دينيين مسلمين من إضعاف قانون الأسرة التقدمي نسبياً الذي تركه الفرنسيون. وفي إندونيسيا تم اللجوء إلى مقولات سيادة القانون ومقولات من نوع «المسافة المحكومة» لمطالبة سلطات الدولة بأن تكون أقل استجابة لبعض مطالب الأغلبية التي قد تنتهك حقوق المواطنين وأحياناً سلامتهم.

هل ارتبط نموذج «احترام الجميع والتعاون الإيجابي والمسافة المحكومة» باتجاهات ديمقراطية نسبياً أو غير ديمقراطية نسبياً لدى الموطنين؟

افتتحتُ الجزء الخاص بنموذج «احترم الجميع» بتوثيق يثبت أن ثلاثة من أعلى الكيانات السياسية ترتيباً في الديمقراطية في العالم فيها غالبية إسلامية أو عدد ضخم من السكان المسلمين، وهي إندونيسيا والهند والسنغال. وتتبع الكيانات السياسية الثلاثة صوراً من نموذج «احترم الجميع».

ولكن، هل لدينا أي دليل على أن هذا النموذج يرتبط فعلاً بالاتجاهات الديمقراطية أو غير الديمقراطية بين المواطنين عموماً في هذه الكيانات السياسية، لاسيما بين المواطنين من أي دين، الذين يبينون في استجاباتهم الشخصية لمجموعة أسئلة معدّة، أنهم ينتمون إلى الفئة الأعلى التزاماً دينياً من بين المشتركين في الاستبيان؟

ولا أريد أن أقول إن نموذج العلمانية الهندي وحده أنشأ أنساق السلوك والاتجاهات التي سأقدمها، ففي كتابنا **تشكيل الدول الأمم: الهند وديمقراطيات أخرى متعددة القوميات**، قلت أنا وخوان جيه. لينز (Juan J. Linz)

(٥٤) Donald Eugene Smith, *India as a Secular State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 243.

ويوجيندرا ياداف (Yogendra Yadav) إن أشياء كثيرة في قبول الهند بوصفها «دولة ـ أمة» لأكثر من خمس عشرة لغة رسمية، وفي نظامها الفيدرالي غير المتماثل، ونظامها البرلماني الذي يقتضي إنشاء التحالفات والحفاظ على التحالفات، صارت هذه الأشياء لازمة لعمل الديمقراطية الهندية التي واجهت اضطرابات كثيرة لكنها ظلت باقية. ولكنني أعتقد أن سمات «احترم الجميع والتعاون الإيجابي والمسافة المحكومة» في النموذج العلماني الهندي ساعدت الهنود على التعامل مع تنوعهم الديني الضخم وشدة كثافة ممارستهم الدينية؛ بل ربما كانت جزءاً من التوافق الكبير على تأييد الديمقراطية بين كل الأديان فيما يتعلق بالديمقراطية، وهذا ما سأوثقه[٥٥].

يوجد بالهند بعض أعلى مستويات الاعتقاد والممارسة الدينية في العالم؛ إذ يصف ٩٣ بالمئة من سكانها أنفسهم بأنهم يؤمنون بالله، و٨٧ بالمئة بأنهم متدينون «جداً» أو «بعض الشيء»، و٥٣ بالمئة بأنهم يصلون يومياً، ويقول حوالي نصف السكان (٤٠٠ مليون شخص على الأقل) أنهم حجوا أو سافروا إلى مكان آخر لأغراض دينية في السنوات العشر الأخيرة. وأخيراً، مقابل هذه القاعدة العريضة فإن عدد المشاركين في الاستبيان الذين يقولون إن «انخراط أُسرهم في الأنشطة الدينية في السنوات العشر الأخيرة **زاد** ٣,٩ أمثال من يقولون إنها **انخفضت**»[٥٦].

إن أول نقطة أود أن أركز عليها أن النسبة المئوية لأفراد الديانات الأربع الكبرى **جميعاً** في الهند الذين يصفون أنفسهم بأنّ «لديهم تفضيلاً للديمقراطية مقابل أي نظام آخر» مرتفع جداً بالمقاييس العالمية: المسلمون ٧١ بالمئة، الهندوس ٧١ بالمئة، السيخ ٧١ بالمئة، المسيحيون ٧٤ بالمئة[٥٧]. فالمسلمون، وهم أكبر مجتمع ديني في الهند وأقلّه تنمية

(٥٥) يكشف السؤال نفسه باستخدام أداة المسح نفسها أن عدد المسلمين مؤيدي الديمقراطية في الهند تقريباً ضعف عدد المسلمين المؤيدين لها في باكستان. انظر:
Stepan, Juan J. Linz, and Yogendra Yadav, *Crafting "State-Nations": India and Other Multinational Democracies*, chap. 2.

وتثبت هذه النتائج وغيرها السياقية السياسية الكبيرة للدين.

(٥٦) *State of the Nation Survey*, New Delhi, January 2007, Lokniti, CSDS, N = 15,373, Questions B5, B3, B11, B6, B17.

(٥٧) National Election Study [India], CSDS, Delhi, 2004.

اجتماعياً واقتصادياً، لديهم النسبة المئوية نفسها للمعيار القومي نفسه الخاص بالفئات الأربع فيما يتعلق بالديمقراطية (انظر الجدول الرقم (٥ ـ ٤)). ونظراً لزيادة الممارسة الدينية في الهند حسب التقرير الذاتي للمشاركين في الاستبيان، وضعت أنا ولينز وياداف مؤشراً لكثافة الممارسة الدينية من المنخفض إلى المتوسط إلى العالي لنرى إذا كان الاتجاه نحو زيادة كثافة الممارسة الدينية يرتبط بزيادة الاتجاهات والممارسات غير الديمقراطية كما يخشى البعض. وحسب بياناتنا، وجدنا عكس ذلك تماماً؛ ففي الديانات الكبرى الأربع جميعاً في الهند كانت كل زيادة في كثافة الممارسة الدينية تقابلها زيادة في تأييد الديمقراطية (انظر الشكل الرقم (٥ ـ ١)).

قمت أنا وياداف ولينز بوضع مجموعة أسئلة معدّة لاستكشاف العلاقة بين الدين والديمقراطية لكتابنا **مسح حالة الديمقراطية في جنوب آسيا: ٢٠٠٥** (*State of Democracy in South Asia Survey: 2005*) وللأسف، لا يسمح لنا حجم عينتنا (٥٣٨٧ بالمقارنة بعينة ضمتها دراسة الانتخابات القومية، الهند ٢٠٠٤، إذ كانت ٢٧,١٨٩) إلا بإجراء دراسة مقارنة تفصيلية لاثنتين فقط من الديانات الكبرى في الهند: الهندوسية والإسلام. فحجم عينة ديانات الأقلية الأخرى أصغر من أن يسمح بتحليل متين. وكان من الأسئلة الرئيسة التي أردنا أن نستكشفها العلاقة بين مستويات «كثافة الممارسة الدينية» التي زادت، وهي متغيرنا المستقل بأربعة عناصر مهمة في المجتمع السياسي الديمقراطي، وهي متغيراتنا التابعة: «الفاعلية السياسية»، «الثقة العامة في المؤسسات السياسية»، «الرضا عن طريقة عمل الديمقراطية في هذه البلاد»، «معدلات التصويت». وكما يوضح الجدول الرقم (٥ ـ ٥)، وخلافاً للمتوقع من منظور كتابات كثيرة في المجال، بشأن الملاحظات الثماني كلها (الهندوس والمسلمون على كل واحد من المتغيرات الأربعة)، كان للمجموعات «عالية التدين» درجات أعلى في كل واحد من المتغيرات الأربعة من المجموعات «منخفضة التدين».

الجدول الرقم (٥ ـ ٤)

التشابه الشديد في الهند بين الهندوس والمسلمين والمسيحيين والسيخ في تأييد الديمقراطية

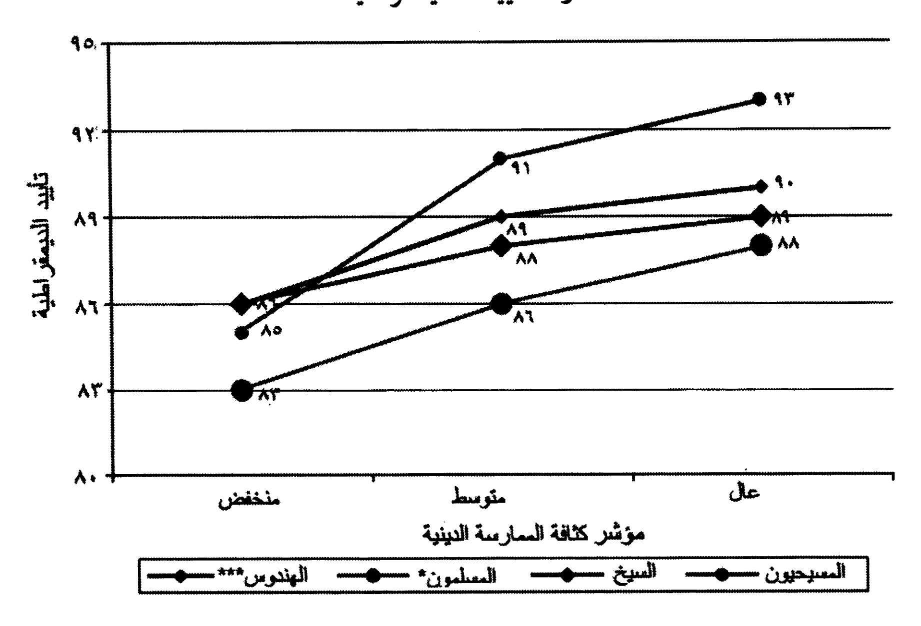
	الهند كلها (بالمئة)	الهندوس (بالمئة)	المسلمون (بالمئة)	المسيحيون (بالمئة)	السيخ (بالمئة)
الديمقراطية مفضلة دائماً	٧٠	٧١	٧١	٧٤	٧١
	(٨٨)	(٨٨)	(٨٧)	(٩١)	(٨٨)
السلطوية مفضلة أحياناً	٤	٤	٤	٣	٤
لا فرق	٦	٦	٧	٥	٦
لا أدري ـ لا إجابة	٢٠	١٩	١٨	١٨	١٩
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
عدد المشاركين	٢٧,١٤٥	٢١,٦٢٦	٣١٠٣	٨٣٨	٦٨٧

ملاحظات: الأرقام بين الأقواس تخص الإجابات الصحيحة إذا كانت الإجابة «لا أعلم» تعامل بوصفها بيانات غائبة. وطبقاً لاختبار مربع كاي عند بيرسون، فإن كل نتائج المجتمعات الدينية دالة إحصائياً (p-value <001). وعليه، فإن احتمال حدوث هذا مصادفة أقل من واحد في ١٠٠٠.

المصدر:

National Election Study (India 2004).

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
في أديان الهند الأربعة الكبرى كلما زادت كثافة الممارسة الدينية زاد تأييد الديمقراطية



ملاحظات: يقوم التحليل على إجابات صحيحة في **دراسة الانتخابات القومية، الهند**: ٢٠٠٤. المجموع n=27,189. والإجابات الصحيحة للجدول هي: الهندوس = ١٧,٢٦١؛ المسلمون = ٢٥٤٩؛ السيخ = ٥٤٤؛ المسيحيون = ٦٩٧. والنتائج بالنسبة إلى الهندوس دالة إحصائياً (مربع كاي عند بيرسون <.001)، ما يعني أن احتمال ظهور هذه النتائج مصادفة أقل من واحد في ١٠٠٠. ونتائج المسلمين دالة إحصائية أيضاً (مربع كاي عند بيرسون <.050)، ما يعني أن احتمال ظهور هذه النتائج مصادفة أقل من واحد في ٢٠. ونتائج السيخ والمسيحيين إيجابية أيضاً لكنها ليست دالة إحصائياً. وحتى نفصّل في تحليل أثر كثافة الممارسة الدينية على تأييد الديمقراطية، وضعنا نموذجَ ارتدادٍ لوجستياً ثنائياً. وإلى جانب كثافة الممارسة الدينية، أضفنا متغيرات ضابطة هي: فاعلية التصويت (Q21)، وعضوية إحدى المنظمات عدا الطائفة أو المنظمة الدينية (Q19)، وهل صوّت المشترك أم لا في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٤، والنوع ومستوى تعليم المشترك (B4)، والدخل الشهري للأسرة (B19)، والمستوى الحضري (B10)، والمعامل الإحصائي على مؤشر التدين هو (138). وباستخدام قاعدة الأربعة نقول إن زيادة في وحدة واحدة في مؤشر التدين (الضابطة للعوامل الأخرى) تتنبأ بزيادة ٣,٥ بالمئة تقريباً في احتمال تأييد الديمقراطية.

تشير نتائج دراساتنا المسحية إلى وجود إجماع نسبي بين المؤمنين الملتزمين على أن ممارستهم للدين وممارستهم للديمقراطية تتكاملان بوصفهما أجزاءً قيّمة من حياتهم العامة والخاصة، وذلك في كل الأديان الأربعة الكبرى إجمالاً في نموذج «احترم الجميع» الهندي.

الجدول الرقم (٥ ـ ٥)

العلاقة بين كثافة الممارسة الدينية ودعم المؤسسات السياسية

		كثافة منخفضة	كثافة متوسطة	كثافة عالية	الناتج الصافي
		نسبة مئوية	نسبة مئوية	نسبة مئوية	من المنخفضة إلى العالية
الثقة في المؤسسات العامة:	الهندوس	٣١	٣٥	٣٨	+٧
المشتركون الذين قرروا أن لديهم ثقة عالية في المؤسسات العامة	المسلمون	٣٩	٤٠	٤٨	+٩
الرضا عن «الطريقة التي تعمل بها الديمقراطية في الهند»:	الهندوس	٧٦	٨٢	٨٠	+٤
المشاركون الذين قرروا أنهم «راضون جداً» أو «راضون»	المسلمون	٧١	٨٣	٨٤	+١٣
الفعالية السياسية	الهندوس	٧٦	٨١	٨١	+٥
المشاركون الذين أجابوا «بنعم» على «هل تعتقد أن صوتك له تأثير على كيفية إدارة الأمور في البلاد؟»	المسلمون	٧٥	٨٠	٧٧	+٢
تكرار التصويت	الهندوس	٦٤	٧٦	٧٩	+١٥
المشاركون الذين قرروا أنهم «صوتوا في كل انتخاب منذ أن صاروا مؤهلين للتصويت»	المسلمون	٦٠	٧٢	٨٦	+٢٦

ملاحظات: نتائج «الفعالية» و«الثقة» بين كل من الهندوس والمسلمين دالة إحصائياً على مقياس مربع كاي لبيرسون (p-value <001.)، والذي يعني أن احتمال حدوث النتائج بالمصادفة أقل من واحد في ١٠٠٠.

المصادر: مسح حالة الديمقراطية في جنوب آسيا: ٢٠٠٥، بالنسبة إلى «الثقة» (سؤال بطارية C-13)، «التصويت» (السؤال C-8)، «الرضا» (السؤال C-12). أما «الفاعلية» فقائمة على National Election Study, India: 2004 (السؤال C-21).

يصل إلى نتائج مشابهة عن العلاقة بين كثافة الممارسة الدينية وتأييد الديمقراطية أشهر وأهم متخصص في استطلاع الرأي العام في إندونيسيا، سيف المُجاني، في رسالته للدكتوراه بجامعة ولاية أوهايو، «**الديمقراطيون المتدينون: الثقافة الديمقراطية والإسهام السياسي الإسلامي في إندونيسيا ما بعد سوهارتو**»[٥٨]؛ فقد وجد في بياناته وارتداداته الإحصائية أن المسلمين مرتفعي الكثافة في الممارسة الدينية ينضمون إلى منظمات («تربط» بين المواطنين المسلمين الناشطين و«تصل» بينهم وبين المواطنين العلمانيين) أكثر مما يفعل المسلمون منخفضو كثافة الممارسة الدينية، وأن المشاركين الذين ينضمون إلى منظمات أكثر يثقون بالناس أكثر ممن يقلون في الانضمام إلى المنظمات، وأن المشاركين الذين يثقون بالناس أكثر يثقون بالدولة أكثر، وأن المشاركين الذين يثقون بالدولة أكثر يثقون بالديمقراطية أكثر.

إن الدراسات المسحية ليست كثيرة في السنغال، لكن ما لدينا من دراسات يتسق مع إقرار انتشار التسامح النسبي تجاه الجماعات الدينية «الأخرى»، لاسيما من جانب الأكثر نشاطاً دينياً، فقد قام ثلاثة من علماء السياسة من جامعة كونيتكت بإجراء مقابلات شخصية مع ٢٠٠ زعيم ديني إسلامي، وعينة مكونة من ١٥٠٠ مواطن في السنغال، ووضعوا مقياساً للتسامح قائماً على إجاباتهم عن اثني عشر سؤالاً. ولم يكن الزعماء الدينيون متسامحين فيما يخص كل بنود الاستبيان، فلم يتجاوز من يتسامحون منهم تجاه «مدمني المخدرات» نسبة ١٢ بالمئة، لكن ٩٢ بالمئة من الزعماء الدينيين في مقابل ٧٨ بالمئة من عامة الناس كانوا متسامحين تجاه «الناس

(٥٨) Saiful Mujani, "Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia," (PhD Dissertation, Department of Political Science, Ohio State University, 2003).

من جماعة دينية أخرى»[٥٩]. قام بيو Pew بإجراء مسح في ١٧ دولة ذات أغلبية إسلامية يسأل هل الديمقراطية «يمكن أن تنجح في بلادهم أم هي مجرد منهج غربي»؟ حققت السنغال أعلى نسبة مئوية من المشاركين الذين يرون أن الديمقراطية «يمكن أن تنجح هنا» بنسبة مئوية ٨٧ بالمئة[٦٠].

خاتمة

إن استخدام عبارة «العلمانيات المتعددة» في عنوان هذا الفصل ليس مجرد توكيد معياري أو منهجي؛ بل هو زعم تجريبي. فليست الأنساق العلمانية للديمقراطية أحادية في ممارستها وقيمها بل متعددة. ولإثبات هذا الزعم وتوضيحه، قدمت أربعة أنساق من العلمانية: (١) «الانفصالية»، (٢) «الديانة المؤسسة»، (٣) «الاستيعاب الإيجابي»، (٤) «احترم الجميع، التعاون الإيجابي، المسافة المحكومة».

اسمحوا لي أن أختتم ببعض التأملات حول النسق الثالث «الاستيعاب الإيجابي» والنسق الرابع «احترم الجميع، التعاون الإيجابي، المسافة المحكومة»، حتى نفهم على نحو أفضل كيف ولماذا ظهرت أنساق جديدة في الماضي وربما ستظل تظهر أنساق أخرى في المستقبل. نشأ نسق «الاستيعاب الإيجابي» تاريخياً في أوروبا ونوقش وتعدل عبر مئات السنين، في البداية بوصفه طريقة لاستيعاب الصراعات **داخل** الديانات المسيحية، ثم بين المسيحية والليبرالية، لأن كلاً منهما كانت في الغالب لا تثق بالأخرى وتحاول حجبها. وغالباً ما اتخذت أشكال الاستيعاب صيغة ترتيبات مؤسسية نشأت من داخل المجتمع. وما إن نشأت حتى اكتسبت صفات «ترتبط بالمسار»، حتى إنها تداخلت عبر الزمن وصار لها قيم معيارية ثابتة، لكن

---

(٥٩) انظر:

Richard Vengroff, Lucy Creevy, and Abdou Ndoye, "Islamic Leaders' Values and the Transition to Democracy: The Case of Senegal," (Unpublished MS, University of Connecticut, 2005).

(٦٠) انظر:

The Pew Global Project Attitudes (3 February 2005).

يقول التقرير أيضاً إن بيو أجرى اقتراعاً في اثنتي عشرة دولة ذات أغلبية إسلامية حول ما إذا كان «من المهم للغاية أن نعيش في دولة فيها انتخابات نزيهة متعددة الأحزاب». وجاءت السنغال الأعلى بينها.

كثيراً من الدول التي تتبع نسق الاستيعاب الإيجابي، مثل ألمانيا وسويسرا وهولندا وبلجيكا، تواجه صعوبات متزايدة في القرن الواحد والعشرين. وهي تحاول استيعاب مهاجرين جدد من ديانات مثل المسلمين الذين لم يكونوا طرفاً في وضع الترتيبات التي خضعت للتعديل والتفاوض حتى تم التوافق عليها. ومن النقاط الخلافية الشديدة، الخاصة بالمسلمين، والتي ربما يرحب بها البعض، أن إحدى أهم وسائل استيعاب الأديان هي منحها المساعدات المالية مع مساحة في المجال العام بوصفها «هيئات عامة منظمة تراتبياً». وكما رأينا، فإن هذه الصيغة تستبعد ضمناً أغلب المنظمات الإسلامية بسبب البنى الإسلامية الموروثة، والتي ليست بالضرورة غير ديمقراطية؛ إذ إن غالبية المسلمين في أوروبا ليسوا أعضاء في منظمات تراتبية.

من السمات المميزة الرئيسة للدول التي تتخذ نموذج «احترم الجميع، التعاون الإيجابي، المسافة المحكومة»، لاسيما الهند وإندونيسيا، أنها تتسم بتنوع ديني واسع أكثر من هولندا وبلجيكا وألمانيا وسويسرا. فإذا أرادتا استيعاب الأديان عليهما اختراع صيغ أكثر إدماجاً من صيغة «الاستيعاب الإيجابي» الأوروبية. ويساعد هذا على تفسير أصول بُعد «احترم الجميع».

كذلك، فإن الدول الثلاث في مجموعة «احترم الجميع» حديثة الاستقلال، وكان عليها وضع دساتير جديدة، ولذلك لم يكن لديها بُعد «الاستيعاب الإيجابي» الذي خضع لتفاوضٍ تاريخي. وفي هذا الموقف الأزمي، كان على هذه النماذج التي صيغت سياسياً عند الاستقلال (لاسيما في الهند بعد التقسيم، وفي إندونيسيا التي واجهت خطر انفصال بعض الجزر المسيحية على أطراف البلاد) أن تضع في اعتبارها التهديدات الدينية الجديدة للسلام الاجتماعي ووحدة أراضي الدولة. وكما رأينا، فإن زعماء فترة الاستقلال في الهند وإندونيسيا والسنغال أنشئوا نموذجاً جديداً يساعدهم على التعامل مع مجموعة جديدة من التحديات. ولأن هذه النماذج كانت مصوغة حديثاً، فقد واجهت عدداً أقل من العقبات القائمة التي «ترتبط بالمسار» (مثل شرط «الهيئة العامة المنظمة تراتبياً») تعوق صيغاً ابتكارية للاستيعاب. وتحديداً، كما رأينا، فتح بُعد «التعاون الإيجابي» في هذا النموذج الباب أمام وزارات التعليم العلمانية والزعماء الدينيين حتى يشتركوا في تصميم

وتمويل ومنح الاعتراف لبعض المناهج الأكاديمية التي ربما تنتهك المعايير الفرنسية أو الأمريكية الانفصالية، ولكنها تحترم تماماً التسامح المتبادل، ولا تنتهك المبادئ الديمقراطية الأساسية.

هكذا رأينا أن الأنساق الأربعة التي حللناها في هذا الفصل صيغت اجتماعياً وسياسياً في مواجهة مواقف أزمية، لذلك يرجّح تماماً أن نواجه في مجتمعاتنا، التي يتزايد توجهها نحو التعددية الثقافية والعولمة، ضرورة صياغة أنساق جديدة للعلاقة بين الدين والمجتمع والدولة، وإعادة بناء الأنساق القديمة، حتى تتمكن من التعامل المناسب مع الظروف الجديدة والتحديات الجديدة التي تواجه مبدأ التسامح المتبادل في الديمقراطيات الحديثة.

(٦)
الدول الحضارية والعلمانيات والأديان

بيتر جيه. كاتزنستاين

يخالف هذا الفصل[١] محتوى كثير من الكتابات في مجال العلاقات الدولية؛ إذ لا يبدأ بافتراض أن خصخصة الدين بعد معاهدة سلام ويستفاليا جعلت السياسة الدولية علمانية خالصة، ولا يفترض أن العلمانية مفهوم مفرد. والعلمانية في العلاقات الدولية تقع في قلب مقولات أساسية مختلفة عن العلاقات الدولية ـ سياسة القوة الواقعية والكوزموبوليتانية الليبرالية والصراع الطبقي الماركسي، كلها تنظر إلى الصراعات الدينية بوصفها بقايا عصر مضى أو مجرد عرض جانبي بالنسبة إلى الصراع على التفوق، وتنسيق الأهداف المتعارضة، وآليات الصراع الطبقي. وثمة شيء جذاب ولكنه يفتقر إلى التماسك المنطقي في هذا الرأي. والجاذبية هي البحث عن تبسيط وعن فهم اختزالي للسياسة الدولية، أما ما يفتقر إلى التماسك المنطقي، فهو إنكار تواصل الصلة المستمرة بين الدين والسياسة العالمية، واعتبار العلمانية مفهوماً مفرداً على الرغم من أن جوانب كثيرة في السياسة العلمانية ـ الدولة ورأس المال والديمقراطية ـ شديدة التنوع على أرض الواقع.

كانت إعادة الدولة (بصيغة المفرد) إلى بؤرة الاهتمام هي الراية التي تجمّع تحتها الباحثون ذوو التوجه الاجتماعي في بداية الثمانينيات من القرن

(١) أود أن أشكر كل المشاركين في ورشة عمل (SSRC) التي أدت إلى نشر هذا الكتاب على تعليقاتهم وانتقاداتهم واقتراحاتهم التي ساعدت على تنقيح هذا الفصل. وأتحمل وحدي أيَّ أوجه قصور مازالت باقية.

العشرين. وبعد عقدين من الكتابات عن ليبرالية جماعات المصالح المشتركة والماركسية، كانت إعادة التركيز على أهمية الدولة تحولاً محموداً في المنظور. لكن ذلك لم يكن الحال بالنسبة إلى دارسي العلاقات الدولية والسياسة المقارنة الذين لم يستبعدوا الدولة قط، فقد تمسك الواقعيون بشدة بالرأي القائل: إن الدولة هي وحدة التحليل الأساسية، وإن الدول تشبه الوحدات المتماثلة. فبينما كان الواقعيون لا يرون إلا التماثل، كان دارسو السياسة المقارنة يرون الدولة بصيغة الجمع. وقد نشأت صيغ متعددة من الائتلافات الاجتماعية والسياسية وعلاقات المجتمع بالدولة جعلت للفعل السياسي أهدافاً وقدرات مختلفة. ولا يمكن النظر إلى الدول طبقاً لهذا الرأي إلا بصيغة الجمع.

أسفر الكشف عن مبهمات الرأسمالية عن النتيجة ذاتها، فقد كان مشروع الاقتصاد السياسي الدولي الماركسي هو فهم منطق الرأسمالية بوصفها اسماً علماً مفرداً. أما الباحثون الليبراليون، فقد ركزوا على مساحات التداخل التي تنشأ بين مفاهيم الصناعة والرفاه ومجتمع الجماهير عبر العالم الصناعي المتقدم. كان الماركسيون يشيرون إلى التناقضات الهيكلية في الرأسمالية التي رأوها منعكسة على الحياة المحلية والدولية. وتشير النتائج التجريبية إلى أن الرأسمالية بصيغة المفرد لم تكن تقدم أداة دقيقة للفهم، لكن مجموعة مختلفة من الباحثين المهتمين بالاقتصاد السياسي المقارن قدموا طرحاً جدلياً مؤسسياً بغرض فهم ما صار يُعرف بأشكال الرأسمالية فهماً أفضل. وتشترك رأسمالية الرفاه والرأسمالية التنموية ورأسمالية الليبرالية الجديدة والرأسمالية اللينينية وغيرها في سمة واحدة، هي أنها رأسماليات تتخذ أشكالاً مؤسسية متعددة، والاختلافات في الشكل لها عواقبها السياسية والاقتصادية.

وأخيراً، فالحال مع الدولة والرأسمالية هي حال الديمقراطية، فقد أثمرت الدراسات المفاهيمية الدقيقة والدراسات التجريبية الثرية للسياسات الديمقراطية في السبعينيات والثمانينيات خلاصة واحدة مهمة: لا يمكن فهم الديمقراطية إلا بصيغة الجمع. فالتعددية الأمريكية، مثلاً، تختلف اختلافاً عظيماً عن نموذج حكومة وستمنيستر البرلمانية في بريطانيا، وصور متعددة من السياسات الديمقراطية التوافقية والمرتبطة بمصالح خاصة وديمقراطيات الحزب الواحد المهيمن. وقد خضعت نظرية الديمقراطية لنماذج متعددة مدهشة من السياسات الديمقراطية.

إن الدول والرأسماليات والديمقراطيات بتشديد صيغة الجمع تتسم بالتنوع والتعقيد، ويجب أن تُفهم من خلال تجلياتها المتعددة، وليست هذه الخلاصة مجرد نتيجة لشكل مراوغ من أشكال ما بعد الحداثة؛ بل هي نتاج بحث علمي اجتماعي منضبط. فإذا لم تكن العناصر الثلاثة الأساسية المكونة للسياسات العلمانية موضوعة بصيغة المفرد، فلماذا توضع سياسات العلمانية في النظام الدولي بصيغة المفرد؟

يشرح القسم الأول من هذا الفصل سبب تركيز الباحثين في العلاقات الدولية على العلمانية بصيغة المفرد، ويتجاهلون الدين تماماً في تحليلاتهم[٢]. ويسعى القسم الثاني إلى إثبات تداخل العلمانيات والديانات في السياسة فيقدم مفهوم «الدولة الحضارية»، وهو بديل لمفهوم «الدولة العقلانية»[٣]. ويستند القسم الثالث إلى كتابات ياسوسوكي موراكامي (Yasusuke Murakami) في استقصائه موضوع المتماثلات الثقافية في السياسة العالمية[٤]. ويقدم القسم الرابع ختاماً موجزاً.

١ - نظرية العلاقات الدولية والعلمانية والدين

يدور البحث في العلاقات الدولية في الولايات المتحدة حول الفاصل التقليدي بين الليبرالية والواقعية. وقد أعيدت صياغة هاتين المدرستين الفكريتين مرات عديدة في القرن العشرين لتتكيفا مع التيارات المختلفة في السياسة العالمية والصيحات الجديدة في الأكاديميا. وعلى الرغم من وجود نقاط اتفاق مهمة على بعض الافتراضات الجوهرية، فمازال يميز بينهما

(٢) يستند القسم الأول على تطوير وتعميق وتوسعة لخط جدلي ظهر أولاً في:
Peter J. Katzenstein, "Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization?," in: Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein, eds., *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), pp. 1-33.

(٣) بعض أفكار القسم الثاني من مقولات مطورة بشكل أعمق في:
Peter J. Katzenstein, "A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions and Practices," in: Peter J. Katzenstein, ed., *Civilizational Politics in World Affairs: Plural and Pluralist Perspectives* (New York: Routledge, 2009), pp. 1-40.

(٤) يقوم القسم الثالث على:
Peter J. Katzenstein, "The Cultural Foundations of Murakami's Polymorphic Liberalism," in: Kozo Yamamura, ed., *A Vision of a New Liberalism? Critical Essays on Murakami's Anticlassical Analysis* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), pp. 23-40.

التزامات تحليلية وسياسية[٥]؛ فالصيغ التجارية والسياسية والمؤسسية من الليبرالية مثلاً، تختلف حول أهمية التجارة والمؤسسات الديمقراطية والمؤسسات الدولية. مع ذلك، فهما تتمسكان بقابلية الوصول إلى الكمال في السياسة الدولية العلمانية في نظام فوضوي بالأساس. تختلف الواقعية التقليدية والواقعية الهيكلية والواقعية الكلاسيكية الجديدة حول دور القدرات غير المادية والسياسة المحلية في النظام الدولي والسياسات الخارجية للدول، لكنها تتّحد في الاعتقاد بأن القدرات المادية لها أهمية كبرى في نظام للدول علماني فوضوي.

يرى كثير من الباحثين الأمريكيين في العلاقات الدولية أن الليبرالية بديهية محببة، ويرون أنها ستظل من عناصر الإيمان بأن حركة العلمنة هي الاتجاه السائد الذي يميز عملية التحديث. ويرى فرنسيس فوكوياما أن التاريخ انتهى بما اعتبره انتصار الليبرالية الحاسم على الفاشية والشيوعية، بوصفهما أخطر منافسَين أيديولوجيين في القرن العشرين[٦]. يقول فوكوياما: إن نهاية الحرب الباردة تركت العلمانية العقلانية في الساحة دون أي غريم سياسي وأيديولوجي حقيقي. مع ذلك، لم تكن هزيمة الاتحاد السوفياتي بسبب سباق التسلح بالتكنولوجيا الفائقة الذي زادت الولايات المتحدة من سرعته في الثمانينيات؛ بل أيضاً بسبب التحديات الأيديولوجية التي مثّلها بابا بولندي مؤمن ملتزم فرّغ الإمبراطورية السوفياتية من داخلها، ومجاهدون إسلاميون قاتلوها من خارجها.

وقد كرر هذا القول باحثون آخرون في التسعينيات؛ إذ يؤكد إرنست هاس (Ernst Haas)، مثلاً، أن القومية الليبرالية العلمانية تستطيع أن تنتج التقدم، ولكن لا ينبغي لها أن تفعل[٧]. فالدين، كالعرق واللغة، لبنة ثقافية

(٥) Elizabeth Shakman Hurd: *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), and "The Political Authority of Secularism in International Relations," *European Journal of International Relations*, vol. 10, no. 2 (2004), pp. 235-262, and Peter J. Katzenstein, "Introduction: Alternative Perspectives on National Security," in: Peter J. Katzenstein, ed., *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 1-32.

(٦) Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), and "The End of History?," *National Interest*, vol. 16 (Summer 1989), pp. 3-18.

(٧) Ernst Haas: *Nationalism, Liberalism, and Progress, vol. 2: The Dismal Fate of New* =

من لبنات الهوية القومية تسمح للزعماء بالتعبير عن رؤية قومية جمعية يستجيب لها الجماهير لأسباب ذرائعية، وانتصار الليبرالية انتصار إجرائي وليس انتصارَ محتوى. وطبقاً لهاس، ترفض الليبرالية العقيدة الجامدة وتفضّل قواعد تظل خالية من المحتوى الأخلاقي، ويسمح هذا بجدل شديد وصراع بين مصالح وقيم متنافسة ولا يستطيع أي منها أن يدّعي تفوقاً أصيلاً. وإن شيوع التبادل والحلول الوسط، وليس الغايات الأخلاقية، هو جوهر هذا الفهم الإجرائي لليبرالية والقومية العلمانية. وتبدأ القصة في القرن الثامن عشر مع عصر التنوير وفكرة التقدم وإمكانية بناء السياسة على التفكير العلمي. ومع نهاية القرن العشرين، حولت القومية الليبرالية نفسها، ولو جزئياً، إلى نوع جديد من الكوزموبوليتانية متعددة الأطراف. وكان تعانق دولة الرفاه الأوروبية مع حركة الاندماج الأوروبية في النصف الثاني من القرن العشرين هو أعلى الحالات التي تعبر عن رؤية هاس لليبرالية العلمانية.

يقول هاس: إن هذه الرؤية تواجه تحدياً بسبب جهود التحديث السريعة والمؤجلة التي تبذلها الدول تحت راية القومية المتجانسة[٨]. ويمنح مفهوم التجانس دوراً محورياً للدين. وعليه، فإن حركة التحديث لا تؤدي إلى التقدم تلقائياً كما يقول فوكوياما، بل يمكن إنجاز عملية تحديث وعقلنة من خلال أشكال غير ليبرالية من القومية تستخدم الدين لمصلحة الحكومة في الداخل والحكم في الخارج. وفي النهاية، يظل هاس مع ذلك مقتنعاً بأن صيغة القومية العلمانية الليبرالية تحظى بأفضل سجل تاريخي، وأعلى إمكانية لتحقيق الحداثة.

إن الواقعية الثقافية أميل إلى الاعتراف بأهمية الدين في السياسة العالمية[٩]. فقد اختلف حدس صامويل هنتنغتون (Samuel Huntington)

Nations (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000), and *Nationalism, Liberalism, and Progress,*= *vol. 1: The Rise and Decline of Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997).

(٨) Haas, *Nationalism, Liberalism, and Progress, vol. 2: The Dismal Fate of New Nations.*

(٩) Alastair Iain Johnston, *Cultural Realism: Strategic Culture in Chinese History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); Henry R. Nau, *At Home Abroad: Identity and Power in American Foreign Policy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002); Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics* (New York: Scribner's, 1940), and Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

السياسي اختلافاً حاداً عن حدس فوكوياما؛ فإن قول هنتنغتون بترجيح وقوع «صدام حضاري» يرسم صورة تشاؤمية[10]. يرى هنتنغتون أن التحول التاريخي من ١٩٨٩ إلى ١٩٩١ لم يُنهِ التنافس الإيديولوجي؛ بل أبدل صراعاً أيديولوجياً بآخر. فالحضارات باختلاف جوهرها الديني صارت في رأيه السياق الثقافي المواتي للاعبين دولاً أو غير دول على السواء. ويرى هنتنغتون أن الصدامات الحضارية التي توقدها الأديان هي السمة المميزة لعصر جديد من السياسة الدولية.

يعترف هنتنغتون أن الحضارات لا يمكن تعريفها بسهولة، وبأي درجة من الدقة، ذلك أن اللبنات المكونة لبنائها هي مجموعات متغيرة، من الدين والثقافة واللغة والقيم والتقاليد والذكريات. وتشبه مقولة هنتنغتون كائن البوشميبوليو ذي الرأسين[*] (ادفعني أسحبك)، عند الدكتور دوليتل، وبذلك يستطيع أن يستقبل كل القادمين. وتحت مظلة الحضارة الواسعة، تتنازع الهويات، ويمكن إعادة بنائها بسهولة من خلال سياسة في حالة تدفق دائم؛ فالحركة الإصلاحية الكمالية يمكن تفسيرها في سياق الإسلام، وكذلك يمكن تفسير جهود إصلاحية مهمة في المكسيك أو أستراليا أو روسيا[11]. لكن هذا ليس جوهر مقولة هنتنغتون التي تركز على أن العوامل الأساسية التي تعرّف الحضارات موضوعية ولا تتغير؛ إذ إن تحت غلالة التعددية الحضارية يكتشف هنتنغتون لسوء الحظ انقساماً عميقاً بين «الغرب» و«الباقين».

وبهذه الصيغة، تعمل الواقعية الثقافية بمفاهيم ثابتة إجمالية مثل «شيوعية شمولية ملحدة» و«رأسمالية مسيحية ديمقراطية» في أثناء الحرب الباردة، و«إسلام» و«مسيحية» بعد انتهاء الحرب الباردة. إن طرح السياسة العالمية باستخدام هذه الثنائيات المتعارضة أو وصفَي «الشرق» مقابل «الغرب»

---

(١٠) Samuel P. Huntington: "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), pp. 22-49, and *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(*) البوشميبوليو من الكلمتين الإنكليزيتين **push-pull** بمعنى «ادفعني ـ اسحبك»، أي إن كل حركة في اتجاه تأتي بحركة في الاتجاه المعاكس: إذا دفعت شخصاً فإنه يسحبك أو يجرك. والمفردة المركبة نفسها تشير إلى كائن أو حيوان له رأسان على طرفي جسده، وقد وردت في رواية **قصة الدكتور دوليتل**. وهذا الكائن حسب القصة عادة ما يستخدم رأساً للكلام والأخرى للطعام (المترجم).

(١١) Huntington, "The Clash of Civilizations?," pp. 24, 42-44 and 48.

الفضفاضين ينتج رؤية مختزلة مبتورة؛ فتستدعي المفردات الاستشراقية تحذير أوزوالد سبينغلر (Oswald Spengler) من أن «الخطر الأصفر» يمثل تهديداً عظيماً للحضارة الغربية(١٢). لم تعد هذه النبرات العنصرية الحادة شائعة اليوم، لكن كما يقول إدوارد سعيد: يظل الاستشراق مفعماً بتيارات أيديولوجية باطنة تسعى غالباً إلى إحداث تقسيم حاد بين الهويات الحضارية على الرغم من شدة تنوعها وانطماس معالمها في الواقع(١٣). وينطبق هذا تماماً على الاستغراب؛ إذ يكشف إيان بوروما (Ian Buruma) وآفيشاي مارغاليت (Avishai Margalit) إمكانية اتخاذ الاستغراب شكلاً حاد الانتقاد، يركز على التأثيرات المفروضة والمدمرة للمدينة والبورجوازية والعقل والنسوية. ويشير كل واحد من هذه المفاهيم إلى الضعف المزعوم والجشع والتدهور في الغرب(١٤). وهناك أشكال بديلة من وصف الاستغراب لا تبرز إلا العناصر الإيجابية، مثل عظمة اليونان وروما والمسيحية وعصر النهضة وعصر التنوير، وأخيراً الثورتين الفرنسية والصناعية. ولا توجد هذه الأشكال من الوصف بين من يعيشون في الغرب فقط؛ إذ يرسم زياوماي تشين (Xiaomei Chen) صورة إيجابية خالصة للغرب سادت في الصين في أول عقد بعد حكم ماو(١٥). إن التعارض الشديد بين صور «الغرب» المختلفة هو ما أخرج للعلن هوة سحيقة تفصل من يطرحون «الغرب المتطرف» في اليمين الأمريكي عن نقّادهم المحليين والأوروبيين(١٦)؛ ففي قضية العراق، نشأ خلاف عنيف بين ساحلَي الأطلنطي وضع «فينوس» الأوروبية مقابل «مارس» الأمريكي(١٧). ولا شك في عدم وجود هوية غربية مستقرة غير متنازع عليها تصطدم بسواها من الهويات.

(١٢) Oswald Spengler, *Jahr der Entscheidung* (Munich: C. H. Beck, 1933).

(١٣) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

(١٤) Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin, 2004).

(١٥) Xiaomei Chen, *Occidentalismı A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, 2nd ed. (Lanham, MD: Rowman and Littlefeld, 2002).

(١٦) Jacinta O'Hagan, *Conceptualizing the West in International Relations: From Spengler to Said* (New York: Palgrave, 2002).

(١٧) Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order* (New York: Knopf, 2003).

هل يحتمل أن «نزع الغربية» عن الولايات المتحدة يؤدي أيضاً إلى «نزع الأمريكية» عنها؟ من بين كل الانتقادات التي وجهت إلى زعم هنتنغتون الأساسي كان هذا هو الانتقاد الذي أخذه بجدية بالغة، حتى دفعه لتأليف كتاب آخر[١٨]. تزيد سرعة إيقاع التنوع الثقافي والعرقي في الولايات المتحدة؛ فعدد المسلمين حالياً يفوق عدد البروتستانت الأسقفيين وسرعان ما سيفوق اليهود[١٩] وفي عالم ربما يفوق اليابانيون «عندنا» اليابانيين «عندهم»، هل سيقاتل المسلمون «عندنا» المسلمين «عندهم»؟ تخفي الإحصاءات الاجتماعية في الولايات المتحدة توكيد التناغم والتماسك الثقافي. فالمتوقع أن تكون غالبية السكان الأمريكيين بحلول عام ٢٠٥٠ من غير البيض. يردد هنتنغتون مخاوف أوروبية من قنبلة ديموغرافية/ سكانية إسلامية موقوتة، فيعرب عن عميق قلقه من قنبلة هسبانية ماثلة في الولايات المتحدة، فيقول إن التشابك بين الولايات المتحدة والمكسيك ربما يصير إعلان وفاة لأمريكا بجوهرها الثقافي الأنغلوبروتستانتي كما عرفناه[٢٠]. إن الصدام بين الحضارات المتجانسة المتماسكة حتمي في تحليل الواقعية الثقافية. وكذلك الصدام بين جماعات داخل الحضارات نفسها مع تغيير بسيط في المنظور.

تقدم الواقعية الثقافية تحليلاً مبتوراً للسياسة العالمية، وتخلص إلى أن صداماً سيهيمن على نواتج كثيرة أخرى محتملة تستحق اهتماماً شديداً أيضاً. وتشمل هذه النواتج الذوبان والتهجين والهيمنة والرفض وإحياء الحماسة والطمس والتطهير العرقي والانعزال والارتياب والتلاقح، من بين أشياء أخرى[٢١]. استكشف باحثون آخرون بعض هذه السبل. وبخلاف هنتنغتون،

(١٨) Samuel P. Huntington: "The Hispanic Challenge," *Foreign Policy* (March-April 2004), pp. 31-45, and *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon and Schuster, 2004).

(١٩) Susanne Rudolph, "Introduction: Religion, States, and Transnational Civil Society," in: Susanne Hoeber Rudolph and James Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States* (Boulder, CO: Westview, 1997), p. 3.

(٢٠) في تطويره لهذا التحليل المتشائم لأمريكا، يناقض هنتنغتون طرحاً قدمه سابقاً عندما كتب يقول: «المسافة الثقافية بين المكسيك والولايات المتحدة أقل كثيراً من التي بين تركيا وأوروبا». انظر: Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 150.

(٢١) Donald J. Puchala, "International Encounters of Another Kind," paper prepared for the: 35th Annual Convention of the International Studies Association, Washington, DC, 30 March - 2 April 1994.

يتخذ كارل دويتش (Carl Deutsch)، مثلاً، رؤية مختلفة تماماً في تحليل العلاقة بين «الغرب والباقين»؛ يقول دويتش إن تميز الغرب أشد ما يكون فيما يخص المؤسسات السياسية والاجتماعية، وما لا يقل عن هذا أهمية أن كل السمات الغربية تقريباً يمكن أن نجدها في حضارة أو أكثر من الحضارات غير الغربية: «وأن شعوب الغرب وثقافته مثل شعوب مناطق أخرى وثقافتها، ولهذا استطاع الغرب وبقية العالم أن يتعلموا من بعضهم بعضاً في الماضي، ويمكن أن يواصلوا ذلك في المستقبل»[٢٢].

يتمتع المنظوران التحليليان اللذان يعتمدان على العلمانية الليبرالية أو الواقعية الثقافية بألفة ظاهرة، لكنّ فيهما عيوباً تدفعنا لتجاوزهما. تنظر الليبرالية العلمانية إلى التاريخ بوصفه عملية غائية، وتتصادم الواقعية الثقافية مع حقيقة أن التنوع والاختلاف، وليس الوحدة والتجانس، في قلب الحضارات والهويات الجمعية التي ترعاها. وليس معنى هذا أن المفاهيم المستقرة مثل الكفاءة والقوة غير مهمة في فهمنا لدور العلمانية والدين في السياسة العالمية. ولا تقدم الاختلافات النسبية في القوة وحدها، والتي تُعرّف بوصفها قدرات مادية، إجابة شافية على السؤال الصعب الذي يطرحه الواقعيون عبر التاريخ على دارسي الدين: «كم فرقة عسكرية تحت قيادة البابا؟» وبعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الإمبراطورية السوفياتية، والأرجح أن دارسي العلاقات الدولية سيقدمون إجابة مختلفة تماماً عن الإجابات التي قدموها في الثلاثينيات والأربعينيات وفي أثناء الحرب الباردة. كما أن الكفاءة التي تحتل مكانة بارزة في النظريات الليبرالية للسياسة العالمية لا تتماشى جيداً مع كثير من هويات ودوافع وإستراتيجيات اللاعبين المتدينين الذين لا يمكن في الأغلب اختزال حساباتهم في عملية تسويغ عقلي ذرائعي[٢٣].

---

(٢٢) Karl W. Deutsch, "On Nationalism, World Regions, and the Nature of the West," in: Per Torsvik, ed., *Mobilization, Center-Periphery Structures and Nation-Building: A Volume in Commemoration of Stein Rokkan* (Bergen: Universitetsforlaget, 1981), p. 86.

(٢٣) Scott Thomas, "Religious Resurgence, Postmodernism and World Politics," in: John L. Esposito and Michael Watson, eds., *Religion and Global Order* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), and Susanne Rudolph, "Dehomogenizing Religious Formations," in: Rudolph and Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States*, pp. 243-261.

تزيد فائدة المفاهيم الواقعية والليبرالية عندما تجتمع مع مفاهيم أخرى تسعى إلى الوصول إلى بعض الأفكار التي تدفع إلى ظهور أنواع من السياسة العلمانية والدينية. وهي أنفع ما تكون تحديداً عندما نستخدمها مع مناهج سوسيولوجية/ اجتماعية مكملة. فالبنيوية مثلاً، بوصفها إحدى صيغ التحول الاجتماعي في نظرية العلاقات الدولية، تؤكد أن العالم المادي نفسه لا يحدد هويات الفاعلين واهتماماتهم، لكن خلق عالم اجتماعي من خلال عمليات تفاعل يفعل ذلك. تحوي الهياكل الاجتماعية معرفة وموارد مادية وممارسات سياسية مشتركة، ويستخدم الفاعلون العالمون هذه الموارد لبناء معايير وهويات قابلة للتنوع ودائمة التغير. ومن خلال الممارسة، يغير هؤلاء الفاعلون أنفسهم والهياكل التي يعملون داخلها. على سبيل المثال، حاولت فندولكا (Vendulka Kubalkova) وضع نظرية في اللاهوت السياسي الدولي[٢٤]. وقد اتبعت كوبلكوفا نيكولاس أونوف (Nicholas Onuf) فاتخذت بنيوية «موجهة نحو القواعد» تركز على القواعد بوصفها ما ينظم الجوانب اللغوية وغير اللغوية الأساسية في الوجود الإنساني[٢٥]. وعلى الرغم من اهتمامها بالآثار الإنتاجية للغة، فإنها لا تختزل الواقع في نص. ويتبع باحثون آخرون مداخل سوسيولوجية مختلفة بعض الشيء، فيكشفون عن نزوع بدرجة أعلى[٢٦] أو أدنى[٢٧] من الوعي النظري بالذات والالتزام الوضعي. تُعارض هذه المداخل السوسيولوجية مسارات كثيرة في البحث في العلاقات الدولية الواقعية والليبرالية، وهي لا تولي الأولوية التحليلية للفاعلين مثل الدول الوحدوية العقلانية، أو مستويات معينة من التحليل مثل النظام الدولي. ولأن المداخل السوسيولوجية أكثر انفتاحاً على مفاهيم بديلة، فإنها تساعدنا على إلقاء المزيد من الضوء على ديناميات القوى الدينية والعلمانية في السياسة العالمية.

---

(٢٤) Vendulka Kubálková, "Towards an International Political Theology," *Millennium*, vol. 29, no. 3 (2000), pp. 686, 688 and 693.

(٢٥) Nicholas Greenwood Onuf, *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations* (Columbia: University of South Carolina Press, 1989).

(٢٦) انظر:

Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, eds., *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003).

(٢٧) John L. Esposito and Michael Watson, eds., *Religion and Global Order* (Cardiff: University of Wales Press, 2000).

٢ ـ الدول الحضارية

كيف نفهم اختلاط العلمانيات بالأديان في السياسة العالمية المعاصرة؟ فمع تراجع الحديث عن العالم المسيحي اللاتيني تزايدت الإشارات إلى الحضارة الأوروبية حتى شاعت في منتصف القرن الثامن عشر. كانت الحضارات فيما مضى تنبع من الدين، أما الحضارة الكوكبية في يومنا هذا فتتميز باعتقاد في التقدم العلمي والتكنولوجي والتطور الإنساني. وتتجلى هذه المعتقدات في دول حضارية مختلفة، فتجسد حداثات متعددة. فالولايات المتحدة وأوروبا والصين واليابان والإسلام دول أو كيانات سياسية حضارية ترتبط بالسطوة الأمريكية عن طريق عمليات اتخاذ الصيغ الأمريكية أو الأوروبية أو الصينية أو اليابانية أو الإسلامية. وهي صيغ قد تميل بشكل كبير (كما في حالة اتخاذ الصيغة الصينية) أو بشكل أقل (كما في الأسلمة) إلى المنطقة الجغرافية، فماذا أعني بالحضارة والدولة والكيانات السياسية، والعملية الحضارية والسطوة؟

الحضارات كيانات اجتماعية تتجاوز الأفراد والمجتمعات، وتعمل على أوسع قاعدة من الهوية الثقافية في السياسة العالمية، وهي ليست ثابتة في الزمان أو المكان. والحضارات تتمايز داخلياً تمايزاً كبيراً، وتمتزج ثقافياً تمازجاً غير محكوم. ولأن الأفكار والمؤسسات الحضارية متمايزة، فإنها تنتقل إلى أماكن أخرى على نحو انتقائي وليس كلياً. ولأن الحضارات مندمجة ثقافياً فإنها قد تتخذ هوية متشيّئة عندما تواجه حضارات أخرى. وتمثل الحضارات عالماً ليس منسوجاً على منوال فوضوية هوبز ولا فضاء هابرماس العام، ولا هي إمبراطورية ولا مركزية عالمية[٢٨]؛ بل هو نظام اجتماعي هش التأسيس قوامه مجموعة متنوعة من العمليات.

الدول مراكز سلطة سياسية لها هويات ومؤسسات خاصة بها، وتملك القدرة على التعبئة الجمعية للموارد عند إنجاز أهداف سياسية. وليست الدول مراكز السلطة الوحيدة، فالكيانات السياسية مراكز أوسع للسلطة، ليست

---

(٢٨) Fiona B. Adamson, "Global Liberalism versus Political Islam: Competing Ideological Frames in International Politics," *International Studies Review*, vol. 7 (2005), pp. 547-569, and Fred Dallmayr, "Empire or Cosmopolis? Civilization at the Crossroads," *Globalization*, vol. 2, no. 1 (2005), pp. 14-30.

بالضرورة مقيدة داخل حدود أرض بعينها(٢٩). والدول غالباً تنشأ في ظل هذه الكيانات السلطوية الأوسع، القديم منها مثل الإمبراطوريات التاريخية، والحديث مثل هياكل الحكم الناشئة. وليست الحكومات على شكل واحد، بل تتخذ أشكالاً مختلفة، وعلامتها المميزة، أي الحكم المركزي على أرض محددة، ما زال موجوداً إلى اليوم في أجزاء كثيرة من العالم. لكنه لا يعدم تحدياً بوصفه جزءاً من شبكات حكم متداخلة متقاطعة تحتل فيها الدول موقعاً بارزاً. والدول مصدر من مصادر كثيرة للهوية السياسية والولاء، ومن هذه المصادر: الأمم والجماعات والحركات والمحليات. وهكذا، فإن مفهوم «الدولة» له درجات متباينة(٣٠). وعلى سبيل المثال، فمفهوم الدولة عالٍ في حالة الولايات المتحدة واليابان، وهو أدنى في حالة الصين، إذا قصدنا بالصين تركيبة دولة الصين بأرضها المعروفة ومجتمعات الصينيين بالخارج، وهو أدنى من ذلك في حالة الكيان السياسي الأوروبي الناشئ، وهو لا يكاد يوجد في حالة الإسلام. العنصر المختلف كذلك هو مدى الاندماج الاجتماعي الثقافي للدولة، فسياسات الدولة وممارساتها يمكن أن تهيمن عليها تماماً معايير محلية. وقد توجهها قواعد محلية، وربما يكون مسموحاً بها فقط في ظل قواعد محلية، لكنها لا تشكلها(٣١). وخلافاً للمفاهيم العقلانية للدولة الفعالة، تمثل المفاهيم الاجتماعية سياقاً أعقد من أن يتوافق مع غرض الدولة. وتتحدد المكانة الدولية للدول الحضارية بالمصداقية الظاهرة لقوتها ومكانتها الحالية، والأهمية الظاهرة لذاكرة تاريخية ناشطة، وبإمكانية مستقبل جذاب متخيل. فإذا نالت نقاط الجذب هذه اعترافاً بأنها صادقة سياسياً فسيكون للدول الحضارية شأن كبير.

تنخرط الدول الحضارية والشعوب التي تحكمها في ممارسات تؤدي في مجملها إلى **عمليات حضارية**، مثل عمليات التحول إلى النمط الأمريكي أو

(٢٩) Yale H. Ferguson and Richard W. Mansbach, *Polities: Authority, Identities, and Change* (Columbia: University of South Carolina Press, 1996), and Yale H. Ferguson [et al.], "What Is a Polity? A Roundtable," *International Studies Review*, vol. 2, no. 1 (Spring 2000), pp. 3-31.

(٣٠) J. P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable," *World Politics*, vol. 20, no. 4 (July 1968), pp. 559-592.

(٣١) Bruce Andrews, "Social Rules and the State as a Social Actor," *World Politics*, vol. 27, no. 4 (July 1975), pp. 521-540.

الياباني أو الصيني أو الأوروبي أو الإسلامي. سعت أغلب الكتابات القديمة إلى وصف جوانب الإدماج في هذه العمليات، كما في مفهوم «العقلنة» عند ماكس فيبر، أو مفهوم «العولمة» في أيامنا هذه. وفي الوقت نفسه، تتمايز هذه العمليات، فهي تشكل السياسة وتتشكل بها، من خلال آليات مختلفة تشمل المحاكاة الصريحة والتعديل الانتقائي، والتفاوض والفرض بالعنف، ويمكن تتبعها في مجالات تجريبية مختلفة. **فالسطوة** الأمريكية تجمع القوة الحدودية الأرضية وغير الأرضية، مثل روما[٣٢]. وتضم عناصر تقليدية من الإمبريالية الأوروبية القديمة والأمريكية مع عناصر حكم جديدة نسبياً. فمنظومة القواعد العسكرية المتناثرة في الأرض، وقوة العسكرية الأمريكية، تشهد بأهمية الجوانب العسكرية الأرضية في السطوة الأمريكية. وفي الوقت نفسه، فالولايات المتحدة لاعب محوري أيضاً يخلق أنظمة حكم غير أرضية؛ على سبيل المثال، في تطور آليات الحكم في الأسواق المالية أو في المعايير التي تعرف تطور المجتمع الاستهلاكي.

يقدم راندول كولينز (Randall Collins) في إيجاز مدهش رأياً محكماً في الحضارات، إذ وصفها بأنها مناطق مكانة، لها مركز ثقافي واحد أو عدة مراكز[٣٣]. وتصدر أشعة الجذب من مناطق المكانة هذه إلى الخارج بدرجات قوة متفاوتة، فالمسافات ليست جغرافية فقط، بل تتخذ شكل شبكات للجذب تحمل المكانة من خلال قنوات مختلفة تتجاوز أو تخترق مناطق حضارية أخرى. يوجه هذا التصور اهتمامنا إلى النشاط الاجتماعي والتنوع الثقافي، ويتجنب اعتبار الحضارات شفرات ثقافية أو أنساقٍ تحكم المعتقدات والمؤسسات التي لها جوهر ثابت. فالحضارة ليست لاعباً أو إحدى صفات اللاعبين؛ بل هي مجموعة علاقات وأنشطة.

---

(٣٢) Peter J. Katzenstein, *A World of Regions: Asia and Europe in the American Imperium* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), pp. 2-6, and J. S. Richardson, "Imperium Romanum: Empire and the Language of Power," *Journal of Roman Studies*, vol. 81 (1991), pp. 1-9.

(٣٣) انظر:

Randall Collins: "Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact," in: Sa]d Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian, eds., *Rethinking Civilizational Analysis* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2004), 132-147; "The Sociology of Philosophies: A Précis," *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 30 (2000), pp. 157-201; *Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), and *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

تعتمد قوة أي حضارة على الممارسات التي تعزز أو تقلص قوة جذبها. وهذه المغناطيسية تعكس الإبداع الذي تشكله في المعتاد مواقف منافسة وخلافات في المواقف تستولي على الاهتمام. فالمدارس الفكرية التي تخوض جدالاً عنيفاً وخلافاً لازمة للارتقاء بالمكانة الحضارية. وتتميز الحضارات بالحوار والجدل والاختلاف الذي يولّد توتراً فكرياً وفنياً. تتداخل عمليات الجذب والانتشار في مجريات الحياة في العالم، وتميز مناطق المكانة الحضارية التي تتكون من شبكات متعددة متنافسة، وصلات بعيدة. وتجذب هذه المناطق الطلاب والزوار من أنواع مختلفة، بعضهم من أماكن بعيدة. وفي اتجاه آخر، ترسل مناطق المكانة العالية المعلمين والمبشرين إلى المناطق الهامشية حضارياً وإلى الحضارات الأخرى. ومناطق المكانة ليست كيانات جوهرية أحادية منفردة ثابتة. فالتنوع والجدل الناشط بين المواقع المتنافسة يستفز الإبداع ويمنع توحد الآراء.

تظهر الخروقات الحضارية لأسباب كثيرة، كما حدث في العلاقات بين الصين واليابان أثناء فترة توكوغاوا. ففي تلك الحالة، كما في حالة المقاومة الصينية لاستيراد البوذية الهندية قبل ذلك، لم تكن المقاومة الثقافية مستمدة من كفاح أوسع ضد الهيمنة الجغرافية السياسية والاقتصادية. ويتناقض هذا مع حالة حركات مناهضة الاستعمار وما بعد الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد كان التحول عن الهيمنة الثقافية الأوروبية غربية المركز في مناطق مختلفة من العالم حركةً ضد الإمبريالية الثقافية لمنطقة مكانة حضارية وسيادتها السياسية فقدت قدراً كبيراً من جاذبيتها الثقافية. وفي اتجاه آخر، ظهرت أشكال الكفاح من أجل التحرر السياسي، مثل حركة الاستقلال الهندية، ومساعي التحول للتقدم الاقتصادي، كما في صعود اليابان بعد عام ١٩٤٥، دون رفض متزامن للواردات الثقافية لمناطق مكانة حضارية قائمة. ولا يمكن اختزال ديناميات السياسة الحضارية في مجرد عوامل سياسية أو اقتصادية.

ويؤكد هذا أمثلة تاريخية ظلت فيها أجزاء من العالم ضعيفة أو مهزومة عسكرياً ومتخلفة اقتصادياً، مناطق مكانة حضارية فيها مصادر جذب عميقة لأفراد كثيرين في مراكز الهيمنة العسكرية أو الاقتصادية، واليونان القديمة، وفرنسا القرن العشرين أمثلة جيدة على هذا. فعلى الرغم من انتصار روما

العسكري، لم تفقد الحضارة اليونانية مكانتها؛ بل امتصت روما ثقافياً. كانت لليونان شبكات مؤسسة لمدارس فكرية وإبداعية متعارضة، في نظام تعليم عالٍ كان يرعى هذا النوع من المنافسات الفكرية التي خلقت الجذب الثقافي، ولم يكن ذلك في روما. وتقدم فرنسا القرن العشرين مثالاً لمنطقة مكانة حضارية استمرت مع تخلي فرنسا عن مكانتها المحورية في النظام الرأسمالي الأوروبي والعالمي. وعلى الرغم من هذا التراجع، ظلت باريس مركزاً مهماً للإبداع الفكري وصيحات النظرية الأدبية والفلسفة وبعض مجالات العلوم الاجتماعية. وفي مخالفة حادة للجامعات الراقية عالمياً، والمعزولة نسبياً التي نشأت في الولايات المتحدة، أنشأت باريس شبكات متقاطعة من المثقفين الذين ركزوا اهتمامهم على موضوعات أكاديمية، وربطوا موضوعاتهم بحياة فكرية أرحب، وبعوالم من الترفيه رفيع الثقافة والصحافة والسياسة. وعلى النقيض من ذلك، حققت الروابط بين البحث الجامعي والحكومة وعالم رأسمالية الشركات والمشروعات في العلوم الطبيعية والهندسة تطوراً أكبر وحركة أوسع في الولايات المتحدة منها في فرنسا. وعلى خلاف فرنسا، لقيت البنية التحتية العسكرية والتفوق الاقتصادي عناية أكبر وأفضل، نتيجة النسق الأمريكي في الإبداع أكثر من النسق الفرنسي.

وعليه، ينبغي ألا نساوي بين المكانة الثقافية بالتفوق العسكري أو الاقتصادي اعتباطياً. يصيب روبرت غيلبن (Robert Gilpin) بقوله: إن عوامل عديدة، مثل الاحترام والمصلحة المشتركة، تكمن وراء مكانة أي دولة بوصفها عملة الحياة اليومية للعلاقات الدولية، «لكن تراتبية المكانة في المقام الأول في أي نظام للعلاقات الدولية تعتمد على القوة الاقتصادية والعسكرية... وإن التوزيع الحالي للقوة وتراتبية المكانة يمكن أن يتعارضا، وهذا عامل مهم في تغير السياسة الدولية»[٣٤]. وحتى في مثل هذه المواقف، يبدو من المقبول افتراض أن الصراعات على الملاحقة العسكرية والاقتصادية ستنطوي على قدر كبير من محاكاة الممارسات التي تميز مناطق المكانة الحضارية. والمحاكاة والرفض متداخلان تداخلاً عميقاً، والدينامية الثقافية

---

(٣٤) Robert Gilpin, *War and Change in World Politics* (New York: Cambridge University Press, 1981), pp. 30-31.

في هذه العمليات تعكس غالباً المصالح الفكرية والتطلعات المهنية للنخب التي لم تعد تعتمد على السفر أو الواردات من مناطق المكانة، وبهم شغف وقدرة على استغلال وتطوير إبداع منطقة لم تعد هامشاً حضارياً. وحتى يحدث ذلك يلزم شرطان: يجب أن تكون الظروف المادية للإنتاج الثقافي قد بلغت حداً معيناً، وينبغي أن تكون المدارس الفكرية والإبداعية المتنافسة قد ظهرت إلى الوجود لتخلق جدلاً حياً داخل منطقة المكانة الناشئة هذه، وكذلك بينها وبين المركز السابق الذي تشرع في الفكاك منه.

في كتاباته الكثيرة الضخمة عن الحضارات، يستكمل منظور شمويل آيزنشتات منظور كولينز. يبدأ آيزنشتات بتمييز مهم بين نمطين من الحضارة: نشأت حضارات العصر المحوري مع الديانات العالمية الكبرى في حوالي القرن السادس قبل الميلاد، أما حضارة الحداثة، فنتاج الماضي القريب جداً الذي بدأ مع عصر التنوير الأوروبي والثورة العلمية التكنولوجية.

يستعير آيزنشتات مفهوم العصر المحوري من كارل جاسبرز (Karl Jaspers)[٣٥]، وهو يعني عصرَ تَشكُّلٍ في التاريخ العالمي عندما تزامن ظهور عدد من التطورات الثقافية القوية، وبشكل مستقل في الصين والهند وإيران وفلسطين واليونان، انتقل البشر ساعتها من مزاج غريزي إلى سعي تأملي ذاتي نحو التجاوز وتقرير المصير. يرى جاسبرز وآيزنشتات أن القرن السادس قبل الميلاد محور فاصل في التاريخ، ونقلة تحولية أحدثها ظهور ديانات العالم الكبرى، وبداية عملية التحول الروحاني للبشر. ومقولة جاسبرز مستمدة من الفلسفة والنظرية الاجتماعية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (فيخته وشيلينغ وهيغل)، وانشغالها بالتوجيه الذاتي البشري المستقل (كانط)، والإبداع الثقافي (هيردر). وفي القرن العشرين، كانت سوسيولوجية ديانات العالم عند فيبر، والأنثروبولوجية الفلسفية عند شيللر، وطرح سيمل (Simmel) لنقلة تحويلية إلى ما هو فكري في الحياة البشرية، إرهاصات مهمة لأفكار جاسبرز. وفي كل هذه الصيغ، يتماثل

---

(٣٥) Karl Jaspers, *The Origin and the Goal of History* (London: Routledge and Kegan, 1953); Donald N. Levine, "Note on the Concept of an Axial Turning in Human History," in: Arjomand and Tiryakian, eds., *Rethinking Civilizational Analysis*, pp. 67-70, and Donald N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

الدور الاستقلالي المخصص للعوامل الفكرية مع طرح جاسبرز[٣٦]. وهو تحول في الدين من دور الأداة التي تفي بحاجات إنسانية إلى دليل لاتباع قيم مقدسة (فيبر)، وتحول من العقلانية التكيفية والذكاء العملي إلى القدرة على الوعي بالذات وتأمل الذات تميز بين الجوهر والوجود (شيللر)، والارتقاء بعالم الحرية البشرية فوق عالم الغرض البشري (سيمل).

إن التحليلات المقارنة التي قدمها آيزنشتات لحضارات العصر المحوري مهمة لطرحه الأساسي: أي التأثير المؤجل الذي جسدته الديانات المختلفة في هذه الحضارات على نشأة حضارة كوكبية واحدة تحوي حداثات متعددة[٣٧]. ويتبع آيزنشتات ماكس فيبر عندما يقول إن جوهر الديانات والبرامج الثقافية في حضارات العصر المحوري تعتمد على التاريخ، وعلى تواصل إعادة بناء تقاليدها. وعليه، يواصل جوهر الحضارات ممارسة تأثير قوي على عملية إعادة البناء المستمرة لدولها الأساسية. ويختلف آيزنشتات مع مركزية فيبر الأوروبية؛ إذ يصر على أن عملية إعادة البناء تتشكل في كل الحضارات عن طريق تناقضات معينة: المتجاوز والدنيوي، العالمي والمحدد، الشمولي والتعددي، الأصولي والبدعي. وتغذي هذه التناقضات

(٣٦) Levine, "Note on the Concept of an Axial Turning in Human History".

(٣٧) انظر:

Shmuel N. Eisenstadt: *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vols. (Leiden: Brill, 2003); "Multiple Modernities," *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (Winter 2002), pp. 1-29; *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999); *Paradoxes of Democracy, Fragility, Continuity, and Change* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999); *Japanese Civilization: A Comparative View* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996); *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in Comparative Perspective* (Albany, NY: SUNY Press, 1992), and *European Civilization in Comparative Perspective* (Oslo: Norwegian University Press, 1987).

انظر أيضاً:

Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY: SUNY Press, 1986).

وتلخيصي لفكر آيزنشتات الشامل الضخم مستمد من المناقشة الواردة في:

Willfried Spohn, "Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity," *European Journal of Social Theory*, vol. 4, no. 4 (2001), pp. 499-508.

أبحاث آيزنشتات في هذا الموضوع عبارة عن مراجعة جزئية لكتاباته عن الحديث والتي ترجع إلى الخمسينيات والستينيات، وتحول قوي عن نظرية العولمة المعاصرة والخطاب الفلسفي عن الحداثة وما بعد الحداثة.

الصراعات السياسية التي لها تأثير قوي على المؤسسات السياسية، والهياكل الاجتماعية والاقتصادية، والهويات الجمعية. وقد ولّدت كل حضارات العصر المحوري حركات أصولية أولى. ففي الغرب، صارت اليعقوبية حركة معارضة في الحضارة الغربية انفجرت في القرن العشرين تحت رايتَي الشيوعية والفاشية. وتجمع الأصولية الحديثة في الحضارات غير الغربية بين تأثير اليعقوبية الغربية والحركات الأصولية غير الحكومية. وليست النزعات اليعقوبية في الحداثة مجرد ظواهر عابرة في تاريخ الحضارات؛ بل هي سمات دائمة. إن الأصولية محرك للتغيير في كل الحضارات، وهي ركن ركين من حضارة الحداثة.

كانت الحضارة الحديثة الأولى أوروبية غربية، وقد قامت على التنوير وتبلورت سياسياً في الثورتين الأمريكية والفرنسية، وهي تتطور في السياق الخاص بالمسيحية الأوروبية، وجوهرها الثقافي حزمة من المبادئ المعرفية والأخلاقية تحقق المزيد من الاستقلالية الفردية، وتقلل القيود التقليدية، وتزيد من السيطرة على الطبيعة. وقد بُنيت أول حداثة، وأُعيد بناؤها، في السياق الخاص بالعالمية الثقافية اليهودية اليونانية المسيحية، والتعددية السياسية في علاقاتها بين المركز والأطراف، والحركات الاجتماعية والاحتجاج السياسي. وانتشرت الحداثة الأوروبية الغربية في وسط أوروبا وشرقها، وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية وحضارات غير أوروبية أخرى. ويرى آيزنشتات أن حضارة الحداثة لا تعرّف بأن تؤخذ على أنها شيء مفروغ منه؛ بل باتخاذها نقطةَ نزاعٍ مركزية، وهدفاً للصراع غير المنقطع الذي تنخرط فيه حركات احتجاجيّة قبل حداثية وبعد حداثية. وتجسد حضارة الحداثة عدداً كبيراً من برامج ومؤسسات ثقافية مختلفة للحداثة، تُستمد من التفاعل بين الحداثة الأوروبية الغربية وحضارات العصر المحوري المختلفة.

إن المجتمعات الحديثة لا تتقاطع وتسير في طريق مشترك واحد يضم الصناعية الرأسمالية، والديمقراطية السياسية، وأنظمة الرفاه الحديثة، والعلمانيات التعددية. بل إن التقاليد الدينية المختلفة تعمل بوصفها مصادر ثقافية لتطبيق برامج مختلفة من الحداثة. على سبيل المثال، جرت في الولايات المتحدة حركة تحول للحداثة الأوروبية في ظل ظروف خاصة بمجتمع من المستوطنين والمهاجرين. وقد تواصل حضور الحركات

الأصولية، وأحدثت تأثيراً عميقاً في التقاليد العديدة والأبعاد المختلفة للهيكل الاجتماعي والمؤسسات السياسية والهوية الجمعية للدولة الأمريكية. تقدم لنا اليابان مثالاً آخر لإعادة بناء الحداثة، فاليابان هي الحضارة الوحيدة التي لم تمر بانقطاع وتحول في العصر المحوري، فهي قائمة على أنساق محددة من المحاكاة والانتقاء تضم مجموعة خاصة مميزة من حركات الاحتجاج والهياكل الاجتماعية والهويات الجمعية، وهي قائمة على تجانس عميق لأنظمة الاعتقاد الديني. وتتميز الحضارة اليابانية منذ ثورة الميچي بانتقائية عالية في القيم، ومرونة في تأويل التحولات العنيفة في السياق السياسي الذي واجهته.

وهكذا، يخلق التراث المختلف للديانات العالمية المختلفة حداثات متعددة بوصفها مصادر للابتكار الثقافي. ففي تطور الأبعاد الاجتماعية الاقتصادية، والسياسية القانونية، والعلمية التقنية لحضارة الحداثة، فإن قوى التقارب توازنها دائماً قوى التباعد. والحداثة حتماً متعددة، وتمر بعملية إعادة اختراع متواصلة تتسم كل عناصرها التقليدية التي تتمرد عليها بشخصية يعقوبية حديثة.

٣ ـ المتماثلات الثقافية

نحن نعيش في حضارة العولمة التي تخلق أشكال التقارب نحو بعض قيم الحداثة، ويميزها أشكال من التباعد تأتي من تطبيق برامج ثقافية منشؤها تقاليد دينية مختلفة. ويستدعي هذا الموقف ردين إشكاليين؛ فإذا قلنا إن الكرة الأرضية مسطحة، كما يقول البعض، فإننا نتبع مثال نيلسون الأعور في معركة كوبنهاغن (٢ نيسان/أبريل ١٨٠٢)، فنعكس وضع المنظار المقرِب ونضعه على العين العمياء (كان نيلسون يعلم ما يفعل، ولا ينطبق هذا على المعجبين المدلهين بالعالم الكوكبي الجديد الرائع)؛ ومن جانب آخر، فإن إنكار قوة العولمة ونفوذها بتجلياتها المختلفة، كما يفعل بعض نقاد العولمة، يعني أننا نفعل بالواقع ما فعله بيتر بان فنغلق أعيننا ونتمنى من كل قلوبنا.

وإن إمكانية تحقيق متماثلات ثقافية في العلاقات بين الدول الحضارية يتشكل حتماً عن طريق اتجاهي فرض التجانس والتمايز معاً، ولا يمكن أن تنشأ المتماثلات عن طريق تطور المجتمع والمعايير العالمية كما يعرفها العلم

فقط، ولا يمكن إنكار المتماثلات لمجرد وجود اختلاف في التراث والتقاليد الدينية وغيرها؛ بل إنها تنشأ من تداخلات جزئية للتقاليد العلمانية والدينية المتعددة التي تميز كل الدول الحضارية. واستناداً إلى مصطلحات موراكامي[٣٨]، ومايكل مان[٣٩]، بعد تعديلها، فإن التداخل الجزئي يخلق مساحة لما أسميه هنا عولمة متعددة الأشكال. وفي هذا النوع من العولمة تنشأ أشكال مختلفة من تقاطعات العلمانيات والأديان من خلال عمليات لا تنتهي من التعاون المتبادل والتعديل والتنسيق والصراع.

ومن هذه التقاطعات اثنان يسترعيان الانتباه، يضع أولهما العالم العلماني ضد العالم الديني، ولهذين العالمين آثار عميقة على السياسة العالمية، وكلاهما قائم على الفكر المتجاوز؛ فالعالم الديني يعتنق معتقداً في المقدس فوق المساءلة، ولدى العالم العلماني اعتقاد راسخ باستحالة الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ويسعى كل منهما إلى إنكار وجود الآخر أو تقويضه. ويقدم العالمان أسساً مختلفة تماماً لأنظمة عالمية مختلفة في التاريخ.

يستقصي أندرو فيليبس (Andrew Phillips) بنية اثنين من هذه الأنظمة العالمية، وطريقة عملهما ثم اضمحلالهما؛ وهما: العالم المسيحي اللاتيني قبل منتصف القرن السابع عشر، والنظام العالمي ذو المركزية الصينية في القرن التاسع عشر[٤٠]. جاء اضمحلال العالم المسيحي اللاتيني وقانونه الحاكم بسبب تفتت الولاء الديني الذي صحب حركة الإصلاح الديني البروتستانتية، فقد زاد العنف الطائفي في الوقت الذي زادت فيه الابتكارات التكنولوجية من تكلفة الحرب ونطاقها وقدرتها التدميرية؛ فبعد فشل

---

(٣٨) Yasusuke Murakami, *An Anti-Classical Political-Economic Analysis* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).

انظر أيضاً:

Yamamura, ed., *A Vision of a New Liberalism? Critical Essays on Murakami's Anticlassical Analysis.*

(٣٩) Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), 44-91

(٤٠) Andrew Phillips, "Soldiers of God-War, Faith, Empire, and the Transformation of International Orders from Calvin to Al Qaeda," (PhD Dissertation, Government Department, Cornell University, 2008).

إمبراطورية هابسبورغ في حماية وجود عالم مسيحي موحد داخل حدود الإمبراطورية، بدأ أمراء أوروبا فرض التزام ولاء ديني في مناطق نفوذهم، وصارت الهرطقة الدينية تساوي الخيانة السياسية، حتى بدأ قرن من الحروب، وفي نهايته، بدأ نظام ويستفاليا للدول ذات السيادة محاولة فصل نظام علماني دولي عن أنظمة دينية خاصة.

واجه نظام العالم صيني المركز في القرن التاسع عشر صدمات داخلية المنشأ وخارجية المنشأ. وقد سرّع بانهيار حكم الأسرات تمردات فلاحين ألفية (دينية)، وثورة عسكرية ناشئة دمرت النظام العالمي في شرق آسيا واجتاحت الصين وأدخلت الصين وجزءاً كبيراً من المنطقة في قرن من الاضطرابات. وتشجعت القوى الإمبريالية الغربية بعد تطور كبير في الحرب البحرية، ففتحوا الصين عنوة ليحققوا مصالحهم التجارية والثقافية. وكان تمرد تايبينغ (Taibing) حركة تطهرية ألفية أدمجت المسيحية الإنجيلية في الديانة الشعبية الصينية، فخلقت حركة تمرد عنيفة. وعلى الرغم من سحق هذا التمرد، فقد قوّض الدولة الصينية عن طريق الإسراع بكشف نظام السيطرة المركزية الصيني، ما فتح الطريق نحو السقوط النهائي للنظام والحرب الأهلية والاحتلال الياباني؛ وبعد حرب أهلية دامية، استيلاء الشيوعيين على السلطة.

هل يحتمل أن يتخذ النظام الدولي الحالي طريق العالم المسيحي اللاتيني والعالم صيني المركز؟ إن تداخل العناصر العلمانية والدينية في السياسة العالمية المعاصرة ليست مجرد اختلاف في أنماط اللاعبين ـ الدولة مقابل اللادولة والعلماني مقابل الدين ـ الذين يتنافسون على السيادة، بل هو أيضاً مسألة مبادئ تشكل السياسة العالمية المعاصرة، فهل العناصر العلمانية أم الدينية هي التي تقدم المبادئ التنظيمية الجوهرية[٤١]؟ وعلى الرغم من أن نظام ويستفاليا تحكمه حدود علمانية، فإن ضعف عدد كبير من الدول في العقود الأخيرة أتاح مساحة سياسية أكبر للاعبين الدينيين. ويطرح بعض هؤلاء اللاعبين تحدياً للسلطات العلمانية، إذ يسعون إلى إحلال مبادئ دينية

(٤١) Barak Mendelsohn, "God vs. Westphalia: The Longer World War," paper presented at: The 48th Annual Convention of the International Studies Association, Chicago, 28 February - 3 March 2007.

محل مبادئ علمانية في تنظيم السياسة العالمية. وموجة السياسة الجهادية الحالية مثال لهذه المساعي، فهي لا تسعى إلى تقديم نواتجها المفضلة داخل نظام ويستفاليا القائم، بل تريد أن تخلق نظاماً جديداً. ويقوم نظام الدولة العلمانية على مراكز سلطة سيادية متعددة تحترم الحدود الجغرافية، وتقر بسيادة القانون وشرعية المنظمات الدولية، وتنكر وجود حقيقة واحدة تحكم السياسة العالمية. وإن من شأن أي نظام ديني ألا يعترف سوى بمركز واحد للسلطة، وقد لا يحترم الحدود الجغرافية وينكر سيادة القانون وشرعية المنظمات الدولية، وأن يصر على وجود مصدر واحد للحقيقة المقدسة. وتمثل الدعوة إلى مثل هذا النظام تهديداً نظامياً شاملاً، وليس تهديدات قومية أو إقليمية وجزئية. ولا توجد اليوم دولة تسعى إلى إحداث هذا التغير الهائل. ولا يوجد سوى لاعبين ليسوا بدولٍ، منهم الحركة الجهادية بقيادة منظمة القاعدة، وطبقاً لمندلسون (Mendelsohn) ربما حزب التحرير أيضاً[٤٢].

والعولمة متعددة الأشكال ممكنة كذلك عند تقاطع ثانٍ أقل شيوعاً، وهو ذو أهمية خاصة عند موراكامي في كتابه المرجعي[٤٣]. فبدلاً من أن يفصل موراكامي بين العلمانية والدين، فإنه يبرز نقاط التشابه في اتجاهات التجاوز الموجودة في الديانات التاريخية والعلم الحديث في الغرب، ويقابل بين تطلعاتها الثورية وأثرها، وبين الاتجاهات التاريخية والتأويلية المحافظة للحضارات الشرق آسيوية؛ فالأولى يتملكها الإيمان بالتقدم، والثانية راسخة في الحياة الدنيا وتطرح نفسها لتأويلات وإعادة تأويلات بلا حدود وتعيش في وقائع متعددة.

يقول موراكامي إن الليبرالية متعددة الأصوات تقوم على تأمل تأويلي وليس متجاوزاً. ويطور موراكامي طرحه هذا متبعاً فيبر في تناوله الاجتماعي للديانات التاريخية؛ فالمسيحية والحضارات الغربية القائمة عليها تتميز بتوجه متجاوز، أما الديانات والحضارات الشرقية فتفتقر إلى هذا التوجه المتجاوز لأنها تنقسم إلى شكل رفيع المستوى فكرياً وشكل شعبي بسيط. وإن تعايش ديانات كثيرة في الهند مثال لمبدأ الفعل المنعكس التأويلي. ويرى موراكامي

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٤٥.

(٤٣) Murakami, *An Anti-Classical Political-Economic Analysis.*

أن حدوثَ تراجع لليبرالية التقدمية وحدوث صعود لليبرالية متعددة الأصوات ليس نهاية العالم، بل هما نهاية عصر تاريخي سادته الدول الغربية ـ وتحديداً إمبراطوريتان كبيرتان: البريطانية والأمريكية، اللتان هيمنتا على السياسة العالمية في القرنين ونصف القرن الماضيين ـ وسيستمر التاريخ تدفعه العلاقات الجدلية بين نوعين من الممارسات المنعكسة المتجاوزة الدينية العلمية من جانب، والتأويلية العملية التاريخية من جانب آخر. ويغازل موراكامي رأياً جوهرانياً عن الشرق والغرب؛ إذ يرى أن الفعل المنعكس يشكله محوران يتقاطعان بزاوية قائمة تقريباً: الدين والعلم من جانب، والتاريخ والممارسة من الجانب الآخر.

ويرى موراكامي أن الأديان التي تنبع من التراث اليهودي المسيحي لها شخصية مطلقة، وتَعد بالخلاص في الحياة الآخرة، وهي تميل إلى العنف؛ أما الديانات الشرقية بشكليها الراقي الفكري والشعبي البسيط، فسمتُها التجانس وتَعد بالخلاص في الحياة الدنيا، وتميل إلى التعايش السلمي. وتعتمد إمكانية التماثل الثقافي في عولمة متعددة الأصوات طبقاً لموراكامي على تحول جزئي عن معايير عدالة عالمية وأسلوب متجاوز في الفكر في عالم يهيمن عليه الغرب بغرض استيعاب معايير حكم سياقية، وأسلوب تأويلي في الفكر في عالم يسكنه أيضاً شرق آسيويين. ويمكن أن نضيف: يسكنه عدد من الدول الحضارية الأخرى.

تعجز توليفة التكهن الفلسفي والحدس النفسي التي يتسم بها عمل موراكامي عن وصف دقيق للعولمة متعددة الأصوات بوصفها النظام المؤسسي للسياسة العالمية، ويقوم بهذه المهمة على نحو أفضل المنظور المؤسسي الذي يقدمه جون ماير (John Meyer)[٤٤]. يقول ماير إن ثقافة العالم المسيحي اللاتيني صاغت الشكل التنظيمي لكيان سياسي عالمي علماني، ولم تصغ محتواه؛ فقد جلبت المسيحية معها تعبئة محلية قوية للجهود الفردية، وعلاقات عامة عالمية ممتدة لمسافات بعيدة، وقدمت المسيحية نموذجاً مؤسسياً للحياة الجمعية التي تمنح الأولوية للدول بوصفها

(٤٤) John W. Meyer, “Conceptions of Christendom: Notes on the Distinctiveness of the West,” in: Melvin L. Kohn, ed., *Cross-national Research in Sociology* (Newbury Park, CA: Sage, 1989), pp. 395-413.

وحدات مقبولة أيديولوجياً، وبهذا تفادت التفتت والتفسخ العالمي. ولقرون عديدة، امتلكت الكنيسة مساحة شاسعة من أراضي العالم المنتجة، وقدمت الأيديولوجية التي تحدد محتوى الممارسات السياسية للأمراء، وتسوغ إدارة الكنيسة لهذه الشؤون الدنيوية الهائلة، وقدمت المسيحية إطاراً حضارياً عاماً، جمع النخب والشعوب، وكذلك الحياة التنظيمية المحورية والهامشية المتعلقة بالكيان السياسي العالمي، وخلقت الصحة الاقتصادية والسياسية والدفعة الإمبريالية في الغرب وحافظت عليها.

يقدم كارل دويتش عرضاً رائعاً لأسباب تمكن حضارة العالم المسيحي اللاتيني من التوحد، ثم أسباب انحداره ثم انقسامه وتفرقه[٤٥]. ويقول إن الوحدة الروحية واللغوية والثقافية للعالم المسيحي اللاتيني ـ لغته المشتركة هي اللاتينية والبابا هو مرجعيته الروحية والقانونية المشتركة، وقيادته السياسية هم أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة والعمل الجماعي الضخم المتمثل في الحروب الصليبية والأسلوب الرومانسي والقوطي في الفن والعمارة ـ كانت مرحلة انتقالية أتت عليها القوى نفسها التي صعدت بها.

كانت الندرة هي الأساس الاقتصادي للحضارة المسيحية اللاتينية ذات الطابع الدولي ـ الندرة في السلع والخدمات والأفراد المهرة. سمحت الندرة بنمو شبكة رقيقة من المجتمعات التجارية المتجاوزة للقوميات، تتشارك في اللغة والعادات ومظلة واحدة وقوانين وتقاليد وروابط عائلية. وفي هذه الشبكة ظهرت مراكز متخصصة في مجموعات من المهارات الإنتاجية انتشرت على مسافات شاسعة ـ خرج منها مثلاً الكهنة الأيرلنديون والفرسان الألمان والتجار اللومبارديون والبناؤون الفرنسيون العظام والفلاحون الفلمنكيون العارفون بتقنيات زراعية متقدمة. أما على المستوى المحلي، فقد تواصل التفتت اللغوي بين جموع الفلاحين المستقرين، وأنشأت الشبكة الرقيقة المتجاوزة للقوميات الظروف المهيِّئة لعملية تدويل سطحي لعدة حضارات تربطها التجارة والحياة الفكرية والسياسة. ويحدد دويتش ثلاث حضارات أوروبية كبرى: المسيحية اللاتينية في غرب أوروبا ووسطها،

(٤٥) Karl W. Deutsch, "Medieval Unity and the Economic Conditions for an International Civilization," *Canadian Journal of Economic and Political Science*, vol. 10, no. 1 (February 1944), pp. 18-35.

والبيزنطية في جنوبها الشرقي، والإسلام في شبه جزيرة آيبريا والشرق الأوسط. ويضم شعبين مرتحلين مع حركة التجارة ـ اليهود بحضور أوروبي عام، والفايكينغ بحضور أوروبي شمالي ـ لهما سمات حضارية ناقصة، إذ يفتقران إلى المعرفة المناسبة بالمهارات المتقدمة ومراكز الإنتاج. وبحلول القرن الثالث عشر، أخلت أربع من هذه الحضارات مكانها للمسيحية اللاتينية، مع ذلك تزايد التواصل بين القرية والقصر والمدينة حتى تهيأت الظروف التي أدت إلى أفول العالم المسيحي اللاتيني، عندما أخذ إيقاع الحراك القومي يسبق معدل الاستيعاب الدولي في الفترات التالية لصعود القومية الحديثة.

ينهي دويتش مناقشته بسيناريوهين؛ في أولهما، سيحاول العالم العودة إلى وحدة القرون الوسطى بغلالة دولية رقيقة على أساس نظام صارم من التراتب الاجتماعي والطبقي داخل حدود حضارية قارية أو عالمية تمنع دخول أغلبية من البشر لم يحققوا شروط التقدم الاقتصادي؛ وفي ثانيهما، سيمر العالم بفترة طويلة من التدويل والعولمة تنشر التقدم الاقتصادي في أنحاء الكرة الأرضية، وتسمح بازدهار الثقافات واللغات الوطنية، ثم يدخل في عصر يتميز بحراك اجتماعي واسع وتمايز قومي. وربما تحقق السيناريو الأول لو انتصرت النازية في الحرب العالمية الثانية، ولكان المحوران الرئيسان هما «الجنس السيد» و«الثقافة العليا». لكن انتصار الحلفاء خلق حضارة الحداثة الكوكبية بما يميزها من خليط بين العناصر العلمانية والدينية في السياسة العالمية، بينما تؤدي القومية دور الدين العلماني.

ومع نزع القداسة عن المسيحية وصعود العلم والتكنولوجيا منذ القرن الثامن عشر، صار محتوى الكيان السياسي الكوكبي الناشئ أميل إلى العلمانية منه إلى الدين. لكن الأسس التاريخية لذلك الكيان السياسي، وتجدد حياة وحضور العديد من ديانات العالم الكبرى، جعلت الدين مرة أخرى طرفاً تزداد أهميته في السياسة العالمية في العقود الأخيرة. أما التماثل الثقافي الذي يحوز اهتمام موراكامي، فأصله في تراثٍ من أشكال تنظيمية عديدة وممارسات مؤسسية في عالم يبرز فيه الحضور المتواصل للمعتقدات الدينية.

تنتج المتماثلات الثقافية من عمليات اجتماعية كوكبية مستمدة من النموذج المؤسسي الذي خلقه أثر المسيحية على الحضارات الأخرى، بما في ذلك نماذج مفهوم الدولة الحديثة المختلفة مؤسسياً، والأشكال المتنوعة المعاصرة لرأسمالية السوق والأنظمة الديمقراطية المختلفة. وإن ظهور مثل هذا السياق الكوكبي الذي يكون ويحول ويعيد تشكيل الهويات والمعايير التي تعرّف المصالح السياسية، يجعل التماثل الثقافي حلقة مهمة في العلاقات بين الدول الحضارية المختلفة.

٤ ـ خاتمة

هناك من يلقي نظرة خاطفة على الأخبار اليومية، وهناك من يقرؤون تحليل مارك يورغينزماير (Mark Juergensmeyer) للعنف الديني في السياسة العالمية. لكن الحاجة إلى دراسة التفاعل بين العلمانية والدين والعلاقات الدولية لا شك أنها ضرورة للطرفين[٤٦]. لكن مجال البحث والتأليف في العلاقات الدولية لم يكد يبدأ هذه المهمة لأن رفض الدين «يبدو مطبوعاً في الشفرة الجينية لمجال العلاقات الدولية»[٤٧]. ولأن اللاعبين الرئيسين في النظام القطري الدولي الحديث وأغراضه والممارسات المكونة له نشأت في نهاية الحروب الدينية في أوروبا فقد صارت معاهدة سلام ويستفاليا إشارة لنظام بين الدول يفترض أنه أخرج الدين إلى الحدود المحلية والخاصة[٤٨]. وإن مبدأ «لا إله ولا دين»، وكذلك عقيدة حيادية الدولة وممارسة هذه العقيدة في الشؤون الدينية في أوروبا، هو ما ضبط نغمة العلاقات الدولية في العالم أجمع[٤٩]. وقد صارت التعددية الدينية بين الدول هي القاعدة، مثل مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية.

(٤٦) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley,CA: University of California Press, 2000).

(٤٧) Pavlos Hatzopoulos and Fabio Petito, "The Return from Exile: An Introduction," in: Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave, 2003), p. 1.

(٤٨) Daniel Philpott: *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), and "The Religious Roots of Modern International Relations," *World Politics*, vol. 52, no. 2 (2000), pp. 206-245.

(٤٩) John T. S. Madeley: "European Liberal Democracy and the Principle of State =

هذه قراءة ملتوية، ليس للسياسة الأوروبية فقط، بل لمبادئ معاهدة سلام ويستفاليا أيضاً. لم يكن التطور التاريخي من سياسة دولية يهيمن عليها الدين إلى نظام قطري علماني تطوراً ناعماً بسيطاً. يقول مؤرخون، أمثال أنطوني ماركس (Anthony Marx) وليندا كولي (Linda Colley): إن العناصر الدينية الإقصائية كانت موجودة منذ لحظة ميلاد الدول الحديثة، مثل إسبانيا وبريطانيا، وقد تعرضت الدولتان إلى هزتَي محاكم التفتيش الإسبانية وحركة الإصلاح الديني البروتستانتي على التوالي[٥٠]. دفع الصراع الديني الناس إلى حلبة السياسة ومنح الزعماء فرصة لترسيخ سلطتهم، فقد رأت دول أوروبية، مثل بريطانيا والسويد وهولندا، نفسها مثل إسرائيل الجديدة. ويظل سؤال ما إذا كان الدين يمثّل حجر الزاوية للقومية الحديثة موضع خلاف كبير[٥١]. يقول يوجين فيبر (Eugen Weber) إن الفلاحين تحولوا إلى رجال فرنسيين بعد الثورة الفرنسية فقط، لأن ربع سكان فرنسا فقط كانوا يتحدثون الفرنسية عام ١٧٨٩[٥٢]. مع ذلك ربما لم تكن اللغة والمطبعة، بوصفهما مصدر الوعي القومي الحديث، بداية تاريخ القومية. ويدفعنا طرح دويتش إلى التساؤل: هل التطورات التي أدت إلى سقوط العالم المسيحي اللاتيني هي التي ساعدت على خلق نظام الدول العلمانية الحديث على ظهر شكل أولي من القومية مفعم بالدين والعنف الدموي؟ وفي سعي الدول الأوروبية إلى الحصول على قوة مطلقة على رعاياها، استعملت المشاعر الدينية وخصخصت الدين في آنٍ معاً[٥٣]. وهكذا تشابكت حركة العلمنة والدين تشابكاً شديداً في بداية نظام الدولة الحديثة، وظلا هكذا من وقتها. ويثبت

Religious Neutrality," pp. 1-22, and "A Framework for the Comparative Analysis of Church-State= Relations in Europe," pp. 23-50 both in: John T. S. Madeley and Zsolt Enyedi, eds., *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality* (London: Frank Cass, 2003).

(٥٠) انظر:

Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2003), and Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

(٥١) Alexander Stille, "Historians Trace an Unholy Alliance: Religion as the Root of Nationalist Feeling," *New York Times*, 31/5/2004, B9 and B11.

(٥٢) Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1976).

(٥٣) William T. Cavanaugh, ""A Fire Strong Enough to Consume the House": The Wars of Religion and the Rise of the State," *Modern Theology*, vol. 11, no. 4 (October 1995), pp. 397-420.

هذا الحلّ الذي فرضته الدولة، وهو نزع الصفة السياسية عن الدين من خلال خصخصته. ويتيح التحول الاجتماعي في نظرية العلاقات الدولية استخدام فئات تحليلية صارت الآن مقبولة عموماً ـ الثقافة والهوية والمعيار والفكرة والأيديولوجية ـ للمزيد من استقصاء الصلات بين العلمانية والدين في السياسة الدولية.

يخفي فهمنا التقليدي لأصول سياسة دولية علمانية الأثر المتواصل للدوافع الدينية الذي يُطرح غالباً في ثوب لغة حضارية؛ وعلى سبيل المثال، فإن تحليل جريت غونغ (Gerrit Gong) لمعايير الحضارة التي استمدت منها ممارسات الدول في القرن التاسع عشر، كانت قائمة على مفاهيم مسيحية ذكورية بيضاء تحدد من يعد إنساناً[٥٤]. وتثبت كتابات كثيرة متنامية عن السيادة أن الرؤية الحاكمة لسيادة الدول التي تستند إلى مبدأ عدم التدخل هي تاريخ مغلوط[٥٥]. فهناك عناصر كثيرة في العلاقات العلمانية بين الدول ذات السيادة جذورها دينية[٥٦]. يتتبع جيمس كيرث (James Kurth) مثلاً إرهاصات ثورة حقوق الإنسان المعاصرة، لا سيما في أوروبا، حتى يصل إلى حماسة الدعوة إلى البروتستانتية في القرون الماضية[٥٧]. وفي حربها على الإرهاب، صار الحس القومي الأمريكي ذو الجذور الدينية عنصراً مميزاً لها. وتظل أشكال من العلمانية والأديان قوة فاعلة في السياسة العالمية والسياسات الخارجية للدولة الحضارية التي نسميها أمريكا.

(٥٤) Gerrit W. Gong, *The Standard of "Civilization" in International Society* (Oxford: Clarendon, 1994).

انظر أيضاً:

Martha Finnemore, "Constructing Norms of Humanitarian Intervention," in: Katzenstein, ed., *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics* pp. 153-185.

(٥٥) Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), and Stephen D. Krasner, ed., *Problematic Sovereignty: Contested Rules and Political Possibilities* (New York: Columbia University Press, 2001).

(٥٦) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985 [1922]).

(٥٧) James Kurth, "Religion and Globalization," 1998 Templeton Lecture on Religion and World Affairs, Foreign Policy Research Institute (May 1998).

(٧)

تعليق (عدم) التصديق: ثنائية العلماني ـ الديني ودراسة العلاقات الدولية(*)

إليزابيث شاكمان هيرد

تواجه مصر اليوم تحدياً حول البنية الأساسية للميدان الذي يتم فيه تعريف العلماني والديني ويتنازعان. وقد ساعدت بنية هذا الميدان تحت حكم مبارك على إسباغ الشرعية على أحزاب بعينها، ومؤسسات وأشكال من التعريف الجمعي، وسمحت بأنواع معينة من الممارسة السياسية، مثل قوانين مكافحة الإرهاب الصارمة والقمع العنيف لمعارضي نظام مبارك، بينما منعت ممارسات أخرى مثل المشاركة السياسية الكاملة لأحزاب وصفها ذلك النظام بالدينية. وقد أخذ هذا التمييز صيغة قانونية؛ فتعديلات المادة الخامسة من الدستور المصري، التي صدرت في عام ٢٠٠٦، حظرت النشاط السياسي القائم على أي شكل ديني، ما منع الإخوان المسلمين من المشاركة في السياسة المصرية[١].

لم يكن ذلك شأناً داخلياً فقط، فقد وقفت الولايات المتحدة بقوة، وبشكل علني وراء ثنائية العلماني/الديني المعارضة التي ترعاها الدولة وتخضع للرقابة الأمنية الصارمة كوسيلة دفاع عن مصالحها في المنطقة، والغرض الأساسي منها ضمان أمن إسرائيل ومواصلة الحرب على الإرهاب

(*) أود أن أشكر أعضاء مجموعة عمل الدين والعلمانية والسياسة الدولية في إس إس آر سي (SSRC) على تعليقاتهم وإسهاماتهم في هذا الفصل.

(١) Samer Shehata and Joshua Stacher, "Boxing in the Brothers," *Middle East Report* (8 August 2007), <http://www.merip.org/mero/mero080807.html>.

وضمان السيطرة على النفط. وفي خطاب عام ٢٠٠٥ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، قالت وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة كوندوليزا رايس: «هدفنا هنا أن نشجع الحكومة المصرية في إطار قوانينها، ونأمل أن تكون في إطار عمليةٍ وسياقٍ يخضع للمزيد من الإصلاح للاشتراك مع المجتمع المدني ومع الشعب المصري من أجل انتخابات يمكن أن تكون حرة ونزيهة. لكننا لم نُدخل فيها الإخوان المسلمين ولا نسعى لذلك، ولن نفعل»[٢].

وطبقاً لسامر شحاتة وجوشوا ستاشر (Joshua Stacher)، شددت إدارة بوش على هذا الموقف بعد زيارة رايس. وبعد الانتخابات البرلمانية في عام ٢٠٠٥، والتي حصل فيها الإخوان المسلمون على خُمس مقاعد البرلمان، قلّ الضغط الأمريكي على نظام مبارك، ثم توقف تماماً بعد فوز حماس في ٢٠٠٦. ظلت واشنطن صامتة ونظام مبارك يعتقل المئات من الإخوان المسلمين ويحوّل العشرات إلى المحاكم العسكرية[٣]. وفي بداية ٢٠١١، نشأ تحالف قوي ضد مبارك، يمثل قطاعاً عرضياً واسعاً من الشعب المصري حتى قلب بنية الهيمنة كاملة. يصف رامي خوري، الصحفي اللبناني البارز، هذا التحول الخطير قائلاً بأنه: «كشف عن النظام بعد الكولونيالي الذي أنشأه البريطانيون والفرنسيون في العالم العربي في العشرينيات والثلاثينيات وتواصل بعدها ـ بمساعدة أمريكية وسوفياتية ـ لأغلب سنوات النصف الثاني من القرن»[٤]. أما درجة تمسك صنّاع القرار في الولايات المتحدة وأوروبا بعملية فرض الغطاء الأمني المألوفة على السياسة العلمانية/الدينية باسم أمن المنطقة ونظامها في أعقاب التحولات الديمقراطية في مصر وغيرها في المنطقة، فيظل أمراً غير مؤكد.

إن غرض كتابنا هذا هو إعادة النظر في فئتَي العلماني والديني في عالم تتضح فيه عيوب هذا التقسيم الفئوي يوماً بعد يوم. وفي ضوء هذا يستقصي هذا الفصل العلاقة بين مصطلحين رئيسين يُستخدمان لدراسة هاتين

(٢) Condoleezza Rice, "Question and Answer at the American University in Cairo," 20 June 2005, <https://2001-2009.state.gov/secretary/rm/2005/48352.htm>.

(٣) Shehata and Stacher, Ibid.

(٤) Rami G. Khouri, "The Arab Freedom Epic," Agence Globale (2 February 2011), <http://www.agenceglobal.com/article.asp?id=2492>.

المسألتين، أي العلماني والديني. وأشير إلى تقسيم العمل بين هاتين الفئتين بثنائية العلماني/الديني. وغالباً ما تعد هذه الثنائية شيئاً يُفهم بالحدس، وتحديداً لدى المتخصصين في العلوم الاجتماعية. وكما تقول لينيل إي. كادي (Linell E. Cady): «إن قصة العلمنة التقليدية تعتمد صورة ثنائية الفضاء للمشهد الديني/العلماني، فتربط الدين بما هو غيبي غير عقلاني وعتيق، وتضع العلماني في علاقة مع العلم والعقل والحداثة»(٥). أما فصلنا هذا فيُسيّس ثنائية العلماني/الديني مستخدماً أمثلة حديثة من السياسة العالمية لتؤيد طرحه الأساسي.

تعليق (عدم) التصديق

تفترض أغلب المناقشات الأكاديمية في علم السياسة والعلاقات الدولية تعريفاً ثابتاً للعلماني والديني، وتنطلق منه. وتعامل أغلب المداخل الواقعية الليبرالية والمدرسة الإنكليزية والنسوية والمادية التاريخية للعلاقات الدولية الدين بوصفه شأناً خاصاً، بافتراض مسبق، أو تراثاً ثقافياً يتناوله علماء الإنسان (الأنثروبولوجيا). وحتى البنيويون المعروفون باهتمامهم بالظرفية التاريخية والهوية الاجتماعية، لم يهتموا إلا قليلاً بسياسات العلمنة والدين، ووجهوا اهتمامهم إلى التفاعل مع وحدات الدولة التي كانت قائمة من قبل بغرض تفسير كيفية تأثير المعايير الدولية على مصالح الدولة وهويتها، أو إلى النظر إلى البنية الاجتماعية للدول، ونظام الدولة مع إخراج الدين من الصورة.

هذا التقليد المنهجي يثبت مقدماً تعريفات رئيسة وشروطاً للبحث، مع استبعاد عدد من أهم جوانب السياسة العالمية المعاصرة من تناولهم استبعاداً منهجياً. وقد أدى الافتراض المسبق بأن الدين قد تمت خصخصته، ولم يعد ذا تأثير في السياسة الحديثة، أو أن تأثيره يمكن الإحاطة به بدقة في دراسات أنثروبولوجية لتراث ديني بعينه وتأثيره الخارجي على السياسة؛ أدى هذا بالباحثين في العلاقات الدولية إلى إغفال أو إساءة فهم عدد من أكثر

(٥) Linell E. Cady, "Royce, Dewey, and the Religion/Secular Classification: Toward a Kaleidoscopic Model," *American Journal of Theology and Philosophy*, vol. 29, no. 3 (September 2008), pp. 243-244.

التطورات السياسية أهمية ودلالة في زماننا. وتعود هذه الرؤية الضيقة جزئياً إلى ثنائية علمانية دينية صارمة خارج إطار التاريخ تفرض هيكلاً مسبقاً على مجال العلوم السياسية الأكاديمية والعلاقات الدولية. وهذه الممارسة الأكاديمية بدورها تعكس وتعزز أنواعاً معينة من القيود على الممارسة السياسية، كما يشير النموذج المصري إلى ذلك. وتراقب هذه الثنائية حدود ما يعد سياسة وما يعد ديناً، وارتباط أحدهما بالآخر، ويتم التعبير عن هذا وإعادة إنتاجه من خلال شكلي هذه الممارسة. وقد لعبت دوراً حيوياً في الإنتاج الكوكبي للمعرفة. وكما يقول ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) عن العلاقة السائلة بين النظرية والتطبيق: «ربما لا ينبغي أن يوجد تاريخان، أحدهما للفعل السياسي والأخلاقي والآخر للنظرية السياسية والأخلاقية، لأنه لا يوجد ماضيان أحدهما تملؤه الأفعال والآخر النظريات. وكل فعل يحمل معتقدات ومفاهيم قائمة على نظرية ويعبر عنها. وكل جزء في التنظير، وكل تعبير عن معتقد، هو فعل سياسي وأخلاقي»[٦].

وحتى أكون واضحاً، فأنا لا أريد أن أقول إن فئتَي العلماني والديني تتقلبان تقلباً عنيفاً يفتقر إلى أي أساس تحليلي سياسي أو ميتافيزيقي طبقاً لمنظور الفرد؛ بل أقول إنه من منظور التعددية العميقة التي يستند إليها طرحي لا يمكن التسليم بهاتين الفئتين بما هما عليه من درجة ثبات[٧]. وإن إغفال قوة فئة العلماني وعيوبها وعلاقتها المتغيرة والمتنازع عليها، ليس بالدين فقط بل بالظواهر السياسية الأخرى أيضاً، يضع في الطريق مخاطر فرض نموذج مبسط ومشوّه على السياسة العالمية. وإن وجود فاصل صارم بين العلماني والديني من شأنه فرض استقرار على تعريفات معينة للسياسة والدين مرهونة بظرف تاريخي، وغالباً ما تكون مهيمنة. يسهل هذا الأمر مهمة المتخصصين في العلوم الاجتماعية الذين يبحثون عن إجابات على المدى القصير، لكن تكلفته كبيرة في عالم يتم فيه تعريف هاتين الفئتين وما صارتا تمثلانه ولا تمثلانه يؤثر تأثيراً كبيراً على فهمنا لطريقة عملهما في السياسة.

(٦) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), p. 61.

(٧) للاطلاع على موضوع التعددية العميقة، انظر:
William E. Connolly, *Pluralism* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

وفي الوقت نفسه، ليست فئة الديني أوضح من فئة العلماني[8]. وتفتح إعادة النظر في ثبات الثنائية العلمانية الدينية مساحات معرفية جديدة لتحديد أشكال ومواقع السياسة التي تخرج عن نطاق مراقبة المناهج العقلانية العلمانية التقليدية في السياسة والمداخل الدينية التقليدية إلى السياسة. وتُفسح مجالاً لتصورات بديلة للفاصل بين العلماني والديني، حتى تدخل في النظرية السياسية والتطبيق. وهي تظهر بالفعل اليوم في تركيا، كما سيرد لاحقاً[9].

شيء آخر، وهو أن المتخصصين في العلوم الاجتماعية ليسوا جميعاً من مشرب واحد. وتختلف الدرجة التي يقوم عندها كل فرد ومؤسسة وحزب ودولة أو منظمة دولية دون وعي بإعادة إنتاج أي ثنائية علمانية/ دينية معينة. وسنجانب الدقة إذا قلنا إن الجميع يتناولون هذه الأسئلة بطريقة واحدة. مع ذلك، فإن أشكالاً معينة من العلمانية مثل أشكال من الدين، لها تأثير تشكيلي للطرق التي يعرّف بها أغلب الأوروبيين والأمريكيين التصنيفات الأساسية التي تضم الدين والسياسة وموقفهم منها. وتتغير هذه التصنيفات أيضاً بمرور الزمن، كما يقول تشارلز تايلور في الفصل الأول من الكتاب؛ إذ صار العلماني يشير في زماننا إلى ما هو متعلق بفضاء حلولي مكتفٍ بذاته. إن الممارسات والمؤسسات وأساليب الحياة التي توصف بأنها علمانية هي التي تحافظ على تضاريس الحياة العامة وتشكلها، وكذلك التنظيم الحديث للمعرفة العلمية الاجتماعية. ولا تعكس هذه التقاليد الواقع الاجتماعي وحسب؛ بل تساعد على بنائه[10]. وهي تجسد الاتجاهات

---

(٨) انظر:

Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories* (New York: Oxford University Press, 2007), and Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993).

(٩) هذه المحاولة لفتح مساحات إبستمولوجية (معرفية) وسياسية جديدة، يمكن أن تؤخذ في مقابل إعادة تأكيد البابا بنيدكت السادس عشر على التفوق الروحاني للفاتيكان، الذي دعا فيه المؤمنين للعودة إلى «الإيمان الصحيح» وأن يرسخوا ارتيابهم في البروتستانت والملحدين والمسلمين والتعدديين واليهود والعلمانيين وغيرهم ممن (حسب زعمه) يهددون ذلك الإيمان. انظر:

"A Church's Assertive Shift toward Tradition," *Christian Science Monitor*, 18/7/2007, <http://www.csmonitor.com/2007/0718/p01s05-lire.html>.

(١٠) هذا الطرح مأخوذ من الفصل الثاني المعنون: =

والحساسيات والعادات التي تيسر وضع الترتيبات الثقافية والسياسية والقانونية الخاصة بفصل الكنيسة عن الدولة وتعريف الدين وعناصر السياسة والاتفاق عليها. يوجد في كثير من السياقات «نسق للحكم السياسي» يمكن تعريفه بوصفه علمانياً[11]، يساعد على إنشاء فئة الدين والحفاظ عليها ووضع الشروط المسبقة لأنواع معينة من الممارسة الأكاديمية والسياسية.

كان للاتباع الأعمى لثنائية علمانية دينية صارمة في العلوم الاجتماعية ثلاث عواقب أثرت في دراسة السياسة العالمية:

أولاً، شُجّعَ المتخصصون في العلوم الاجتماعية على تعريف أسئلة البحث واختيار المناهج وتقديم النتائج التي تقع تماماً في نطاق النصف العلماني من الثنائية الذي يعد مجال الإنسانية العقلانية وتعلموا أن يتفادوا الدين مجال الغيب والخرافات والعالم الآخر والميتافيزيقا وما إلى ذلك. ويشجع هذا المتخصصين في العلوم الاجتماعية على الدين تماماً أو تناوله بوصفه بعداً خاصاً وجدانياً من السياسة (مقابل علماني وعقلاني وعالمي) مع أبعاد أخرى مثل النوع والطائفة و(أحياناً) الأمة[12]. وتعمل ثنائية العلماني/الديني من منطلق أن ما هو **ليس** علمانياً لا بد أن يكون عاطفياً ولاعقلانياً ولا يمكن التنبؤ به ومتخلفاً عن مسيرة التقدم. والمفهوم الخفي المؤثر هنا هو مفهوم أن الغرب وحده بروايته عن حركة العلمنة هو الذي وجد طريقه إلى خارج الغابة، بينما الحضارات الأخرى مازالت تتخبط في بحث يائس حتى تجيب عن الأسئلة التي حسمها الغرب منذ قرون[13]. وفي

"Varieties of Secularism," in: Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International= Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

المقتبسات من الكتاب منشورة هنا بتصريح من مطبعة جامعة برينستون.

(١١) Talal Asad, "Responses," in: David Scott and Charles Hirschkind, eds., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), p. 219.

(١٢) للاطلاع على مناقشة للعاطفة والوجدان في العلاقات الدولية التي تؤثر على قوة العلماني في تحديد أشكال معينة للنظام الأخلاقي الحديث، انظر:

Andrew A. G. Ross, "Coming in from the Cold: Constructivism and Emotions," *European Journal of International Relations*, vol. 12, no. 2 (2006), pp. 197-222.

(١٣) انظر:

Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (New York: Knopf, 2007).

قلب هذه الرواية الافتراض بأن العلماني هو المجال الطبيعي للمصلحة الذاتية العقلانية والأخلاق ذات الطابع الإنساني العالمي[١٤]. وهكذا، يبرز العلماني، ليس في موقع مضاد للدين وحسب، بل بوصفه النظير الطبيعي لأبعاد أخرى من السياسة لا تستوعبها تماماً فئات المصلحة الذاتية العقلانية أو الأخلاق ذات الطبيعة الإنسانية العالمية.

يشير هذا إلى أن العلماني فئة أشد قوة واستيعاباً مما يفترض الشخص عندما يضعها مقابل الديني فقط. وإن تخفيف قبضة الثنائية الدينية العلمانية الصارمة من شأنه أن يفتح مجالاً أرحب للبحث في الصيغ الحديثة للسلطة مما قد يبدو في البداية. يؤسس العلماني ويضمن مكاناً لما هو صالح وعقلاني وعالمي في النظام الأخلاقي الغربي، وهو بذلك يقابل سلسلة من الخصوصيات والانحرافات أو التغيرات غير العقلانية أو اللاعقلانية. وغالباً، وليس دائماً، ما يظهر الدين كأحد هذه الخصوصيات. وهو ليس المرشح الوحيد، فهناك المؤسسات والهويات المرتبطة بالقومية (العرقية في مقابل المدنية) والجنس والطائفة والنوع؛ فكلها توضع في علاقة مقابلة لمصلحة الذات العقلانية العلمانية و/أو الأخلاق العالمية العامة. وهذا هو المعنى الذي يتيح رؤية القوة الاستيعابية لفئة العلماني إضافة إلى قدرتها الاستثنائية على تعريف الديني وتقييده. وسأعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

نتيجة ثانية لتطبيع ثنائية العلماني/الديني هي أن دراسة الدين والسياسة تميل إلى التركيز، ليس على العلمانية في علاقتها بالدين أو الفئات الأخرى المذكورة سابقاً (فَصَلت هذه الثنائية بين هذه الفئات فصلاً واضحاً)، بل على التقاليد الدينية المعرّفة مسبقاً والتي تتخذ أهدافاً مستقلة للبحث ودرجة تغلغلها في السياسة وتأثيرها فيها. ويفصل هذا التقسيم للعمل البحث إلى دراسات التيار الرئيس (العلمانية) من جانب، ودراسات الدين أو الدين والسياسة من جانب آخر. ويؤيد الفهم الثابت للدين في علاقته بالعلماني فهماً للعلمانية يشبه الفهم المرتبط بالسياسة العقلانية السوية، ويصير الدين مستودعاً لمجموعة من الأبعاد غير العقلانية وغير العالمية العامة في السياسة يخرج عن نطاق السياسة «السوية»، بما في ذلك المعتقد والثقافة والتقاليد والمزاج والعاطفة.

(١٤) أشكر كريغ كالهون على تشجيعه لي على أن أطوّر هذا الطرح.

ثالث نتائج استقرار الثنائية هو أن تعريفاً معيناً للدين (غالباً ما يكون توحيدياً) هو ما يُتخذ معياراً. ويبني هذا التعريف هدفاً للدراسة، ويعرّف اللاعبين الدينيين والمؤسسات الدينية طبقاً لمجموعة معينة من الحدود. وتفرض هذه الحدود نفسها على من يَنشئون في التقاليد الغربية والأمريكية في مجال دراسة العلاقات الدولية والبحث فيها، فتجعلهم يقرؤون العالم بطريقة معينة يكون التركيز فيها على التاريخ والتجربة الدينية الأوروبية، فيسيئون فهم طيف كامل من الفاعلين السياسيين والتواريخ والعمليات التاريخية أو يغفلونها تماماً. وربما كان من أبرز هذه الأشياء هو الصراعات السياسية المكثفة والظروف التاريخية والالتباسات الدينية واللايقينيات الفلسفية التي تحيط بالممارسات المرتبطة بادعاءات العلمانية ذاتها وتكتسب منها شرعيتها.

تقتضي دراسة الدين والعلمانية والشؤون الدولية تعليق (عدم) التصديق للتعامل مع نقاط القصور هذه، والانتقال إلى نماذج معرفية جديدة لدراسة الدين والسياسة[15]. وهي تقتضي تعليق عدم التصديق في تحديد العلماني (أو تعليق إيمان الشخص بالإمكانية العالمية لرواية العلمنة، ويتوقف ذلك على نظرتك إليها) وتناول الثنائية العلمانية الدينية، ليس بوصفها ثابتة، بل متغيرة ومتحوّرة ومراوغة. وقد لا يكون تعليق (عدم) التصديق مريحاً بالنسبة إلى من تطبّعوا اجتماعياً داخل العلمانيات الأوروبية الأمريكية، والتي تحافظ على وجودها درجةٌ عالية من اليقين الذي يحيط باستقرار هذه الفئات. لكني آمل أن أثبت أن الأمر يستحق العناء. إن تعليق الافتراض بأن أي ثنائية

---

(١٥) سك الشاعر والناقد صامويل تايلور كولرديج مصطلح «تعليق عدم التصديق» (التكذيب) في كتابه **سيرة أدبية** (*Biographia Literaria*) (١٨١٧)، وفي سياق إبداع الشعر وقراءته، ويقصد به «تأجيل القارئ تشككه بإرادته» في شخصيات وأحداث غير معقولة. وكان كولرديج عند صياغة المصطلح يصف استعداداته للتعاون مع الشاعر وليم ووردزورث في **مواويل غنائية** (*Lyrical Ballads*) (١٧٩٨): «اتفقنا على أن أوجّه جهدي نحو أشخاص وشخصيات فوق الطبيعة، أو على الأقل رومانسيين، حتى ننقل من طبيعتنا الداخلية اهتماماً إنسانياً وتشابهاً مع الحقيقة يكفي لإكساب هذه الأطياف من الخيال تعليقاً إرادياً مؤقتاً لعدم التصديق، وهو قوام الإيمان الشعري. أما السيد ووردزورث فاقترح أن يكون هدفه أن يكسب الأشياء اليومية العادية سحر الجدة وأن يستثير شعوراً يناظر ما فوق الطبيعي، بإيقاظ انتباه العقل من متاهة العادة، ويوجهه إلى الجمال والعجائب التي أمامنا في العالم». يقول وليم سافر (William Safre) عن هذه الجملة: «السياق يفتح العيون... فقد تمكن ووردزورث في منطقته...» أن يكسب الأشياء العادية اليومية سحر الجدة»... وعمل كولريدج على الجانب الآخر من الطريق». انظر:

William Safre, "On Language," *New York Times Magazine* (7 October 2007), p. 16.

علمانية دينية ثابتة وعالمية، وتناولها بوصفها بناءً غير مستقر يرتبط بالظرف التاريخي وقادراً على الحفاظ على مجال خطابي عريض يتجاوز الحفاظ على تمييز بين العلماني والديني يهيئ الظروف التي تجعل هذا التمييز يتغير فيسير في اتجاهات مثمرة فكرياً.

والظروف في حالة تحول فعلي؛ فإن التطورات في العلاقات الدولية في العصر الحديث المتأخر، مثل زيادة التعدد داخل المجتمعات، وصعود الاعتماد المتبادل على المستوى الكوكبي، وتراجع العالم المسيحي[١٦]، والتشكك في عالمية التنوير، وصعود أشكال من التعريف السياسي الجمعي تستلهم الدين؛ كل هذا يقتضي هز استقرار المصطلحات والثنائيات الأساسية (العقلاني العلماني مقابل اللاعقلاني الديني، والفلسفي مقابل اللاهوتي، والعقل مقابل الإيمان) الذي نظم البحث في هذا الموضوع لعقود[١٧]. ويقتضي فهم سياسات العلمانية هذا تعليق (عدم) التصديق. وإن نظريات العلاقات الدولية تحتاج، مثل نظيراتها في الفلسفة والنظرية السياسية، إلى أن تشحذ قدرتها على طرح أسئلة بحثية لا تفترض تعريفات ثابتة مسبقة لهذه المصطلحات أو للعلاقات بينها. أما ما تعني ادعاءات الانتماء إلى العلماني والديني في الظروف المختلفة، والآثار السياسية التي تحدثها هذه الادعاءات في مختلف المواقع، فهي بالفعل ما ينبغي علينا استكشافه.

تسيس العلمانية ووضعها في إطارها التاريخي

تحدد افتراضات الفرد المسبقة عن الثنائية العلمانية الدينية جزئياً طريقة تحديد الباحث لموضع بحثه وأنواع الأسئلة المطروحة والمناهج المختارة. يلمح تشارلز تايلور إلى هذا في مناقشته «اللافكرة» التي تقوم عليها نظرية العلمنة: «تأثّر/تشكّل قدرٌ كبيرٌ من علم اجتماع/تاريخ العلمنة بـ«اللافكرة»

---

(١٦) انظر:
Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), chap. 14, "Religion Today".

(١٧) يصف وليم كونولي عالماً فيه: أولاً، تسارع الإيقاع يقصر المسافات ويكثف الاعتماد المتبادل، ثانياً، لا يصف أكثر من ٣٠ بالمئة أنفسهم مسيحيين، وثالثاً، النزعة الفكرية النظرية لا تتيح سوى مادة خفيفة جداً لا تصلح لأن تكون مظلة محايدة تنظم العلاقات بين الأديان. انظر:
William E. Connolly, "Catholicism and Philosophy: A Nontheistic Appreciation," in: Ruth Abbey, ed., *Charles Taylor* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p.178.

التي ترتبط على نحو أكثر تعقيداً بنظرة تايلور، أي ليس بوصف هذا امتداداً مغالياً لآراء الشخص؛ بل بطريقة غير محسوسة تقيد فيها معتقدات الشخص وقيمه المرجعية خياله النظري»[١٨]. ويعمل أغلب الباحثين في العلاقات الدولية من داخل «لافكرة» علماني، تدفعهم تلقائياً نحو أسئلة ولاعبين ومؤسسات وعمليات يفترض أنها غير دينية أو لادينية. ويسبح آخرون ضد هذا التيار، فيركزون صراحة على أسئلة ولاعبين ومؤسسات وتحديات وعمليات دينية لها فهم تقليدي. وفي الحالتين، يفترض استقرار العلاقة بين العلماني والديني. وثمة فهم ثابت أنطولوجياً لما هو علماني وما هو ديني يكمن وراء المحللين المهتمين باللاعبين وبالمؤسسات وبالعمليات العلمانية، ويتعزز بفهمهم وبفهم من يهتمون بالفاعلين والمؤسسات والعمليات الدينية. ويصحب هذا افتراض بأن الفاعلين الدينيين والمؤسسات الدينية يتقدمون على نحو خطي بعيداً عن الديني وباتجاه العلماني. وهذه الغائية التطورية التي تؤثر أيضاً في الكتابات حول التحول الديمقراطي[١٩] عنصر مهم في المخيلة الاجتماعية الحديثة، وتحليلات الدين والسياسة ليست محصنة ضد هذا التأثير.

ولتجاوز هذا النمط في البحث، ولتفسير علاقة التشكيل المتبادل بين العلماني والديني، وعلاقات القوة المنعكسة في التقسيم بينهما، لن يفي بالغرض مجرد دمج لاعبين ومتغيرات ووجهات نظر ومؤسسات أو ممارسات دينية في تحليلات تكاد تكون علمانية خالصة. يغفل مذهب «أضف وقلّب» المغزى لأن إضافة رأي أو متغير أو لاعب ديني لا يعوض حقيقة أن الفئات الرئيسة التي تشكل التحليل ما زالت كما هي. وكما أكد مشاركون آخرون في هذا الكتاب، فإن الاعتماد غير المتأمل على هذه الفئات الأساسية، الذي ينبغي تجاوزه حتى نعبر المرحلة الانتقالية إلى أنماط من فهم العالم، يقتضي

---

(١٨) Taylor, Ibid., p. 428.

(١٩) في نقد جيليان شويدلر الكتابات عن التحولات الديمقراطية تقول إن «الباحثين ينبغي أن ينبذوا فكرة أن «المساحة» بين السلطوية والديمقراطية تتسم بنطاق من الأطوار من أنظمة الحكم البدائية التقليدية أو الأبوية (السلطوية أو الاستبدادية) إلى أنظمة الحكم العقلاني ـ القانوني (الديمقراطية)». انظر:

Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 6.

فهم السياسة العالمية المعاصرة. والمهمة هي وضع أسئلة بحث لا تُطرح كأنها مسلمات دون تفسير، فتدخل في منظور علماني تقليدي أو ديني، فتنتج الفئات نفسها والتمييز نفسه التي ينبغي التشكك فيها، ولا تذعن لافتراض بوجود تطور خطي يخرج عن الديني ويتجه إلى العلماني.

يقتضي هذا الإبحارَ في تاريخ الثنائية العلمانية الدينية وسياساتها. وكما يكتشف كل من أصحاب النزوع العلماني وأصحاب النزوع الديني أثناء الرحلة، من المستحيل تقريباً تفادي الدخول في المساحات القائمة بين نقطتَي الدخول هاتين (مما يربك استقلالهما المعرفي المفترض). والأهم من ذلك، المسافة المتداخلة مع الميدان الأوسع الذي يكمن وراء هذه الثنائية المعقدة غير المستقرة ويحافظ عليها[٢٠]. وتقتضي دراسة الدين والعلاقات الدولية اشتباكاً مع العلمانية، لأن تعريف الدين واللاعبين الدينيين والذاتيات والمؤسسات الدينية ترتبط، بل يفعّلها افتراضات معينة (ومتغيرة غالباً) عن أشكال مختلفة من العلمانية وممارسات تاريخية مرتبطة بها. وتقتضي دراسة العلمانية والشؤون الدولية اشتباكاً مع الديني لأن أشكالاً مختلفة من العلمانية تحمل داخلها افتراضات معينة عن الدين، وتعريفات وممارسات مرتبطة به (فيما يخص الممارسات المعاصرة والتراث التاريخي). ويقدم طلال أسد طرحاً مقنعاً جداً يؤيد فيه تداخل هذه الفئات. ويقول جيل أنيدجار Gil Anidjar: «لم يفعل أحد أكثر مما فعل أسد (وربما إدوارد سعيد) ليبين **في السياق نفسه** ضرورة التفكر في الدين والديني **وكذلك** في العلماني وكل ما ينشأ عنه من تمييزات»[٢١].

إن اعتبار التمييز بين العلماني والديني أمراً مسلماً به بشكل شخصي أو باتباع معيار أكاديمي يعني إغفال أثر ألوان من العلمانية في العلاقات

---

(٢٠) انظر:

Taylor, *A Secular Age*; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), and William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).

(٢١) Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry*, vol. 33 (Autumn 2006), pp. 57-58.

انظر:

Asad, Ibid., and Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

الدولية. ولا بد للباحثين في العلاقات الدولية من مراعاة أثر طرفي هذا التمييز في صياغة النظرية السياسية والممارسة السياسية. وإن المفاوضات التقليدية حول التمييز بين العلماني والديني في تخصص العلاقات الدولية يفترض تعريفاً ثابتاً للعلماني وللديني كذلك. ويمنع هذا الباحث من تمييز موضوعات الدراسة وتأطيرها؛ ذلك أنه يحتاج إلى أن يضع في مجال رؤيته إطاراً تاريخياً وسياسياً لثنائية العلماني والديني. ويقتضي فتح هذه المساحات التخلي عن مفهوم التمييز بين العلماني والديني بوصفه ثابتاً وآمناً وعاماً، وقد عرّف تايلور وكونولي (Connolly) وأنيدجار، كلٌّ بطريقته، هذا الافتراض بوصفه جزءاً من تراث إنساني معقد جاء من المملكة المسيحية اللاتينية. إن الاعتراف بالظروف التاريخية والسياسية الحاكمة لهذه الثنائية يؤدي إلى إعادة فحص نقدي للافتراضات المتضمنة في الفرضيات والاختبارات التجريبية ونتائج الأبحاث في البحث في مجال العلاقات الدولية.

واسمحوا لي أن أقدم بعض الأمثلة.

أولاً، يتيح وضع إطار تاريخي لهذه الثنائية التعرف على الافتراضات التي تستند إليها أشكال العلمانية المختلفة، وتحليل الآثار السياسية على السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. كانت هذه هي مهمة كتابي **سياسات العلمانية في العلاقات الدولية** *The Politics of Secularism in International Relations*. يحلل الكتاب كيف تقوم مؤسسات تابعة لدول (أو كيانات أكبر من الدولة) بتنظيم وترتيب وتأسيس تسويات عامة - سياسياً وقانونياً وثقافياً - تتضمن العلاقة بين الدين والسياسة. ويبرز الكتاب تضاريس ومحتويات أشكال العلمانية التي صارت مهيمنة في فترات وأماكن معينة، ويقول إن هذه التسويات الواسعة المتنازع عليها متضمنة في عملية خلق وإعادة إنتاج أشكال قومية وفوق قومية من الهوية الجمعية، تنعكس ويعاد إنتاجها في التقاليد والمؤسسات القانونية والدينية والسياسية، وتستمر وتتحول من خلال ممارسات يومية وخبرات مَعيشة ومواقف، ثم تسعى لتحديد كيفية تأثير هذه التسويات العامة على طريقة تمثيل وتفاعل هذه التجمعات السياسية مع لاعبين من دول أخرى أو من كيانات متجاوزة للدول في النظام الدولي. تؤثر المصالح المشتركة والهويات والتقاليد التي يدخل فيها الدين والسياسة، والتي تطورت على مستوى الدولة والمستوى الإقليمي، على المستوى

المنظومي. وتحديداً، أثرت المفاوضات الداخلية بين العلماني والديني في أوروبا والولايات المتحدة على طريقة تعامل الأوروبيين والأمريكيين مع الشرق الأوسط وشمال أفريقيا؛ ففي أوروبا والولايات المتحدة، وفي أماكن أخرى بدرجات متفاوتة، تبلورت مجموعتان من المواقف المشتركة التي تتضمن العلاقة بين الدين والسياسة، فخلقت تراثين للعلمانية: علمانية الفصل الصارم، وما أسميه «العلمانية اليهودية المسيحية»[٢٢]. وبإيجاز، تصر علمانية الفصل الصارم على الفصل التام بين ما تعده ديناً والقانون والمؤسسات والسياسة العلمانية، أما العلمانية اليهودية المسيحية، فتدعو إلى قدر أقل من الصرامة لاستيعاب التراث المسيحي الذي صار يشار إليه بصفتَي «اليهودي المسيحي» في القانون والمؤسسات والسياسة العلمانية. وتشكل هذه الأنظمة المشتركة من المعتقدات والممارسات جزءاً من الخلفية الثقافية والدينية التي ينطلق منها تعامل الأوروبيين والأمريكيين في العلاقات الدولية، وهي مواقف جمعية قوية تشكل الحساسيات الحديثة والعادات والقوانين والمؤسسات فيما يخص معنى الديني وعلاقته بالسياسي.

ثانياً: لا يمكن لثنائية علمانية دينية ثابتة أن تتيح تمثيل هويات ونطاق أنشطة كثير من اللاعبين الدوليين، بما في ذلك منظمات الإغاثة والإرهابيون والإرساليات الدينية والأحزاب السياسية والكنيسة الكاثوليكية ونشطاء حقوق الإنسان وشبكات حماية البيئة. وتتيح عملية وضع إطار سياسي وتاريخي للثنائية الوصول إلى نقاط الاعتماد المتبادل والتفاعل بين العلماني والديني من الأفكار واللاعبين والمؤسسات وفهم كيف تؤثر كل واحدة منها في الأخرى، وفي الوقت نفسه تسهم في خلق أشكال حديثة من النظام الاجتماعي والسياسي. ويقدّم ألفريد ستيبان مثال سياسة التعامل مع مرض الإيدز (نقص المناعة المكتسبة) في السنغال كنموذج، فيبين أن القادة السياسيين السنغاليين اتبعوا إستراتيجيات متعددة لمكافحة الإيدز، بما فيها تجنيد الزعماء الدينيين وتدريبهم لضمان جعل مرض الإيدز موضوعاً في

(٢٢) للاطلاع على شرح لاستخدامي مصطلح علمانية يهودية ـ مسيحية يتجاوز المناقشة في هذا الكتاب، انظر:

Elizabeth Shakman Hurd, "Secularism and International Relations Theory," in: Jack Snyder, ed., *Religion and International Relations Theory* (New York: Columbia University Press, 2011).

خطب الجمعة وفي التليفزيون وفي الإذاعة وفي برامج التعليم الديني[٢٣]. ونتيجة لهذه الجهود، أخذ معدل الإيدز في السنغال في التناقص منذ بداية الثمانينيات حتى صار أقل من ١ بالمئة. ولا يمكن فهم هذه التطورات دون إعادة النظر في ثنائية العلماني/الديني. وإن النظر إلى من يسمون باللاعبين السياسيين العلمانيين فقط، أو من يسمون باللاعبين الدينيين فقط، يخلق تحيزاً منهجياً في وصف الظاهرة، ويغفل عدداً من أكثر الجوانب لفتاً للانتباه في هذه التطورات، بما فيها كيف يتغير اللاعبون الدينيون ونظراؤهم العلمانيون نتيجة التفاعل بينهم. وإن تناول هذا السؤال من منطلق تطبيقي أوسع، لا يتقيد بالثنائية العلمانية الدينية، يسمح بالنظر إلى كيفية تفاعل مختلف الأفكار والمؤسسات واللاعبين، فتفكك كل واحدة منها الأخرى وتعيد بناءها. وفي الوقت نفسه، توسع أو تضيق ما يسميه ستيبان «مساحات الصراع والتسامح».

ينطبق الشيء نفسه على دراسة الأنشطة التبشيرية، فإن قصر الاهتمام على ما تسمى بالموضوعات العلمانية واللاعبين والمؤسسات يغفل عن إسهام الإرساليات البروتستانتية الأمريكية الأولى في تعريف معنى الهوية الأمريكية، وليس معنى الأمريكي المتدين في بدايات أمريكا. إن وضع الإطار السياسي والتاريخي للتمييز بين العلماني والدين يفتح مساحة للتفكير في اللاعبين الدينيين الذين ظلوا على هامش النقاش. ولا يمكن فهم القومية الأمريكية الأولى فهماً تاماً، مثل نظيرتها المعاصرة، من زاوية علمانية خالصة، لأنها كانت (وتظل) خليطاً من الاستشراق المعادي للإسلام ومُثل التفوق المسيحي ومنهج أمريكي في الحكم[٢٤]. يؤدي هذا المدخل إلى العلاقات الخارجية الأمريكية إلى وصف أغنى وأدق لكيفية تداخل العلماني والسياسي وتفاعلهما، وكيفية تعديل الطرف الآخر، كما يتيح رؤية كيفية إعادة صياغة التقاليد الدينية وحضورها داخل السياسة الأمريكية والسياسة الخارجية، بما في ذلك مفاهيم معاصرة، مثل «الدولة المارقة»، والإرهاب الإسلامي

---

(٢٣) Alfred Stepan, "Rituals of Respect: Sufs and Secularists in Senegal," (Unpublished manuscript).

(٢٤) Timothy Worthington Marr: *Imagining Ishmael: Studies of Islamic Orientalism in America from the Puritans to Melville* (Ann Arbor, MI: UMI, 1998), p. 87, and *The Cultural Roots of American Islamicism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006).

وتصوير الإسلام بصورة «الدين الباطل»[٢٥].

سياسات العلمانية والمعارضة الأمريكية لإيران

إن وضع إطار سياسي لثنائية العلماني الديني تغير المرشح التأويلي المستخدم لتسيير أحداث وعمليات رئيسة في السياسة العالمية، ويكشف هذا القسم بعض تبعات هذا الرأي عن طريق نظرة فاحصة إلى حالتين من كتاب **سياسات العلمانية في العلاقات الدولية**، وهما: ردود الأفعال الأمريكية على الثورة الإيرانية في عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩، وصعود حزب العدالة والتنمية في تركيا.

صدرت أقوى الإدانات الأمريكية للثورة الإيرانية من منطلقات ثقافية ودينية عندما خلُص العلمانيون من ألوان مختلفة إلى نتيجة واحدة بشأن التطورات في إيران في عامي ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ على الرغم من اختلاف أسبابهم. ولدينا تخريجات العلمانية بنوعيها: علمانية الفصل الصارم، والعلمانية اليهودية المسيحية. قالت الأولى إنها تدين الثورة الإيرانية بسبب تمردها غير المفهوم وغير العقلاني على الحداثة، والعلمانية الثانية بسبب الصحوة الإسلامية وسوءاتها الثيوقراطية المزعومة. فصُورت الثورة الإيرانية بأنها ردة عن الحضارة. وفي الحالتين، كما يقول ريتشارد كوتام (Richard Cottam)، «فُسرت ظاهرة الخميني على أنها نتيجة لتحرك الشاه السريع غير المناسب الذي لم يستوعبه الإيرانيون الجهلة غير الواعين الذين عجزوا عن اتباع طريقه»[٢٦]. صار هذا التفسير الأبرز والأساسي بين التمثيلات الأمريكية للثورة. يرى أتباع علمانية الفصل الصارم أن مسيرة القيم والحضارة **العالمية** سُحقت لأن الثورة استوردت **الدين** (أي دين)، وأدخلته مباشرة في فضاء عام أثناء عملية تحول حداثي لم يكن الدين فيها محل ترحيب، ويرى أتباع

---

(٢٥) Marr, *Imagining Ishmael: Studies of Islamic Orientalism in America from the Puritans to Melville*, p. 92.

انظر أيضاً:

Richard Falk, "False Universalism and the Geopolitics of Exclusion: The Case of Islam," *Third World Quarterly*, vol. 18, no. 1 (March 1997), pp. 7-23.

(٢٦) Richard W. Cottam, *Iran and the United States: A Cold War Case Study* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1988), p. 13.

العلمانية اليهودية المسيحية أن الثورة استوردت **الإسلام** وأدخلته في فضاء عام أثناء عملية تحول حداثي لم يكن الدين فيها محل ترحيب، فقد مثلت هزيمة لمسيرة القيم والحضارة **الغربية**. يتمتع هذان الشكلان من العلمانية برسوخ في المخيلة السياسية الأمريكية، ويساعد هذا على تفسير عنف المعارضة الأمريكية للثورة الإيرانية، فقد عمل أتباع الشكلين في تناغم، وأحياناً في تمازج، في لحظات مختلفة تحت تأثير المصالح المادية والإستراتيجية في المنطقة.

ويبين رد الفعل الأمريكي على الثورة أيضاً طرق اندماج أشكال معينة من العلمانية في عملية خلق الهويات القومية وإعادة إنتاجها، فإضافة إلى تفعيل افتراضات مسبقة ثقافية ودينية أمريكية قائمة من قبل عن الدين والسياسة، فقد مثلت الثورة الإيرانية إهانة مباشرة لمجموعة قوية من الصلات بين الهوية القومية الأمريكية والعلمانية والديمقراطية؛ فقد كانت الهوية الوطنية الأمريكية الديمقراطية العقلانية العلمانية تعيش جزئياً من خلال معارضة إيران الاستبدادية اللاعقلانية الثيوقراطية. ويدلل هذا على نقطتي السابقة وهي أن العلماني يدّعي أنه يمثل العقلاني والعالمي في مقابل اللاعقلاني والخاص، وبذلك يعاد إنتاج سلسلة من التمييزات التي تتجاوز ثنائية العلماني والديني، حتى إن غير العلماني يُعرّف (ويُرفَض) بوصفه ضد الحداثة والعالمية والعقلانية، وفي هذه الحالة ضد أمريكا.

رفضت الثورة الإيرانية محاولة فرض علمانية استبدادية في إيران، وبهذا شككت في هذه الصلة الأساسية بين حركة التحديث العلمانية والعالمية العلمانية والسياسة العقلانية وحركة التحول الديمقراطي، وبذلك أربكت تقسيم العمل بين العلماني العقلاني العالمي والديني اللاعقلاني الخاص. ولقد أُرسلت واحدة من الرسائل المحورية للثوار في إيران ما قبل الثورة، وفحواها أن هذه المبادئ كانت تعمل في الطريق الخاطئ - فالعقلانية العلمانية والتحديث أدى إلى القمع وليس إلى التحول الديمقراطي؛ إذ كان الشاه علمانياً لكنه غير ديمقراطي. وقد مثلت حركة التحديث العلمانية مبدأً يسبغ الشرعية على قمع السياسات والممارسات المحلية[٢٧]. تحدت الثورة

(٢٧) Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000).

الافتراضات الغربية عن التحول العلماني وصِلَته الراسخة المزعومة بالعالمية العقلانية والتحول الديمقراطي، وبذلك، لفتت الانتباه إلى أن ثنائية العلماني والديني ليست ثابتة؛ بل مصنوعة اجتماعياً وتاريخياً. ويمكن أن تُصنع بشكل مختلف في ظروف تاريخية مختلفة، بتوابع مختلفة بالنسبة إلى التحول الديمقراطي. أثبتت الثورة أن العلمانية لا تمثل دائماً العالمية العقلانية؛ بل لها وجود يختلف باختلاف الظروف. أثبتت الثورة الطبيعة الظرفية للتسوية العلمانية في إيران، وأوضحت أن طبيعة التسويات العلمانية في كل مكان، بما فيه الولايات المتحدة، لها جوهر سياسي متنازع عليه[٢٨]. ومن آثار هذه الإهانة الظاهرة للتسوية العلمانية الديمقراطية الأمريكية على السياسة الدولية أن صار من يمثلون الولايات المتحدة الديمقراطية العلمانية (علمانية الفصل الصارم أو علمانية المسيحية اليهودية) من ١٩٧٩ فصاعداً معارضين لإيران مستبدة وثيوقراطية (إسلامية). وصار تمثيل الإسلام والإيرانيين بوصفهم تهديداً للحضارة الأمريكية الحديثة إشارة ضمن أداء غرضه تثبيت الصلة بين الهوية الوطنية الأمريكية والعلمانية (علمانية الفصل الصارم وعلمانية المسيحية اليهودية) والديمقراطية في مقابل طغيان وثيوقراطية إيرانية (إسلامية). وظهرت على سطح المشهد السياسي الأمريكي في وقت الثورة صيغة علمانية مما يسميه مايكل ديلون «أحد أفلام الكائنات الفضائية المرعبة»[٢٩]، تسعى لقطع صلة الولايات المتحدة بمظالم نظام الشاه العلماني غير الديمقراطي، ولتخليص الهوية الأمريكية من أي شيء غامض وغريب (الإسلام)، ولتأمين القومية الأمريكية بوصفها عالمية وديمقراطية وعلمانية فاصلة ومسيحية وعلمانية استيعابية. ويساعد هذا على تفسير مدى عنف رد الفعل الأمريكي على الثورة والمدى الطويل الذي بلغته المعارضة الأمريكية لإيران ما بعد الثورة. ولا تأتي هذه العداوة من مجرد تصادم للمصالح الإستراتيجية

---

(٢٨) لدراسة مقارنة كوكبية لتاريخ العلمانية وسياساتها في فرنسا والهند والولايات المتحدة وتركيا، انظر:

Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

(٢٩) Michael Dillon, "The Scandal of the Refugee: Some Re?ections on the "Inter" of International Relations and Continental Thought," in: David Campbell and Michael J. Shapiro, eds., *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* (Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1999), p. 104.

والاقتصادية في الشرق الأوسط، على الرغم من أن هذه العوامل كانت مهمة وتظل كذلك، بل هي جزء من عملية تأمين هوية معقدة ومهجنة للولايات المتحدة، علمانية ومسيحية وديمقراطية، تعارض شخصاً بعينه في إيران. لم يكن الغرض الوحيد هو الدفاع عن المصالح القومية الأمريكية، إذ لا يقتضي ذلك معارضة إيران، بل كان على من يريد أن **يكون** أمريكياً حقيقياً أن يعارض إيران، حتى صارت معارضة إيران، ولو جزئياً، أحد عناصر مكونات الهوية الأمريكية التي تسكنها افتراضات قوية عن العلاقة بين الحداثة والعلمانية والديمقراطية. وقد أبرز رد الفعل الأمريكي على الثورة هذه الافتراضات وأوضحها. كانت مناهضة إيران، ومازالت إلى اليوم بدرجةٍ ما، هي ما يشير إليه البنيويون في العلاقات الدولية بأنه **معيار تكويني**.

سياسات العلمانية وتحدي الكمالية التركية

لم يشهد مكان تمييزاً خاصاً بين العلماني والديني ودفاعاً عنه بالقوة التي دافعت بها عنه المؤسسة التركية الكمالية ومؤيدوها. لهذا السبب لا يمكن فهم التطورات السياسية القريبة في السياسة التركية، وتحديداً صعود حزب العدالة والتنمية، دون وضع إطار سياسي وتاريخي للتمييز بين العلماني والديني. ومن منظور كمالي، يبدو حزب العدالة والتنمية خطراً على السياسة الديمقراطية وينبغي قمعه بأي ثمن. لكن إعادة النظر في الثنائية العلمانية الدينية الصارمة التي تحرك الممارسة الكمالية تسمح لنا بأن نحكي قصة مختلفة عن صعود حزب العدالة والتنمية في السياسة التركية[٣٠].

في عام ١٩٩٧، أجبر مجلس الأمن القومي نجم الدين أربكان، زعيم حزب الرفاه سلف حزب العدالة والتنمية، على قبول ثماني عشرة «توصية» تؤكد الطبيعة العلمانية للدولة التركية، واضعاً الإسلام السياسي على قائمة أولويات الأمن القومي. نبهت المؤسسة العسكرية المؤسسات الحكومية والقضائية والأهلية إلى وجود «خطر إسلامي» في تركيا. واستقال أربكان في ١٨ حزيران/يونيو ١٩٩٧. كان الجيش في هذا «الانقلاب الناعم» يحظى

---

(٣٠) لعرض أكثر تفصيلاً، انظر الفصل الرابع المعنون:

"Contested Secularisms in Turkey and Iran," in: Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, pp. 65-83.

بتأييد المؤسسة الكمالية التي تشمل قطاعاً كبيراً من الجيش والخدمة المدنية والمثقفين. وفي كانون الثاني/يناير ١٩٩٨، حظرت المحكمة الدستورية التركية حزب الرفاه وفصلت أربكان من البرلمان، وحاكمته بتهمة التحريض على التمرد، وحظرت عليه المشاركة السياسية لمدة خمسة أعوام، وتحفظت على أصول الحزب. قالت المحكمة إن «العلمانية الصارمة ليست مجرد فصل بين الدين والسياسة؛ بل هي أيضاً فصل ضروري بين الدين والمجتمع»[٣١]. وفي تحدٍّ للحظر الرسمي، خلف حزب الفضيلة حزب الرفاه، الذي حُظر بدوره في حزيران/يونيو ٢٠٠١ بتهمة العمل بوصفه «مركزاً للأنشطة المعادية للعلمانية». انقسم حزب الفضيلة إلى فريقين. تحول المحافظون بقيادة نجم الدين أربكان إلى حزب السعادة، والإصلاحيون بقيادة رجب طيب أردوغان إلى حزب العدالة والتنمية. وفي الانتخابات القومية في ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، حصل حزب العدالة والتنمية على ٣٤ بالمئة من الأصوات، وكان هذا أعلى من أي حزب آخر بما يكفي لتشكيل الحكومة واختيار رئيس للوزراء. وبينما يقول البعض إن حزب العدالة والتنمية أعاد صياغة التسوية الكمالية منذ توليه السلطة في أواخر ٢٠٠٢، يردّ آخرون بأن الحزب أبعد نفسه عن التزاماته السابقة حتى يخفف تحديه للكمالية، أو يقضي عليها. وعلى أي حال، فعلى الرغم من التوجس الكبير من جانب المؤسسة العسكرية وحلفائها الغربيين من أسلمة السياسة التركية، لم يفرض الحزب الشريعة الإسلامية، بل اعتمد ما يصفه البعض بالنموذج الديمقراطي المحافظ، ويصفه آخرون بأنه نموذج «إسلامي» تعمل فيه «الأخلاق الدينية على إلهام الخدمة المدنية، لكن التدين الصريح ليس جزءاً من الهوية السياسية العامة للفرد»[٣٢].

لكن الشكوك ما زالت تحيط بالحزب وتنتشر؛ بل تعرّف السياسة التركية. ففي ربيع ٢٠٠٦، لمّح الرئيس السابق سليمان ديميرل بأن حزب العدالة والتنمية «ظل رهن الاشتباه «التقيّة»، في إشارة إلى إخفاقه في إقناع

(٣١) M. Hakan Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere," *Journal of International Affairs*, vol. 54, no. 1 (Fall 2000), p. 38.

(٣٢) Jenny White, "Turkey's New "Muslimhood": The End of "Islamism"?," *Congress Monthly* (November-December 2003), pp. 6-9.

الشعب كله بأنه أذعن تماماً لعلمانية أتاتورك»[٣٣]. وفي نيسان/أبريل ٢٠٠٧، حذر الرئيس أحمد نجدت سيزر من أن نظام الدولة العلماني «يواجه أعظم أخطاره منذ تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣»، وأعلن أن كل أطراف الدولة بما فيها الجيش عليهم واجب حماية النظام[٣٤]. وتظاهر مئات الآلاف من مؤيدي الكمالية في أنقرة ثم في إسطنبول في نهاية نيسان/أبريل ٢٠٠٧. وعندما أعلن حزب العدالة والتنمية مرشحه للرئاسة، عبد الله غول، قاطع مندوبو المعارضة الانتخاب في البرلمان[٣٥]. ونشر الجيش إعلاناً على موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت (يشار إليه بأنه «انقلاب إلكتروني») يشير فيه إلى أن «بعض الدوائر التي تسعى جاهدة لإرباك القيم الأساسية للجمهورية التركية، لا سيما العلمانية، قد صعّدت من وجودها في الفترة القريبة»، وإن الجيش هو «المدافع عن العلمانية بلا منازع» و«سيبين موقفه بوضوح عند الحاجة»[٣٦].

يجسد الكماليون (وأبرز ممثليهم الجيش التركي، وإن لم يكن الممثل الوحيد) ارتباك ثنائية العلماني/الديني الكمالية، وإعادة صياغة Laiklik (العلمانية التركية) بوصفها خطراً متسللاً ينبغي قمعه دفاعاً عن المؤسسات والمعايير الديمقراطية (المقصود بها الكمالية). كانت المؤسسة الكمالية وحلفاؤها بالخارج، ومنهم الولايات المتحدة، ترقب صعود التماهي السياسي الإسلامي الذي يرمز إليه الحزب[٣٧]. كانت ثنائية الدين/العلماني

---

(٣٣) Gamze úavdar, "Behind Turkey's Presidential Battle," *Middle East Report Online* (7 May 2007), <http://www.merip.org/mero/mero050707.html>.

(٣٤) Ibid., citing the Turkish daily *Milliyet*, 13/4/2007.

(٣٥) أكدت المعارضة (دونما سابقة) ضرورة وجود ثلاثة أرباع أعضاء البرلمان كحدٍّ أدنى لإتمام التصويت، وتوجهوا باعتراضهم إلى المحكمة الدستورية التركية، التي ألغت جولة التصويت الأولى في ١ أيار/مايو ٢٠٠٧، وهو حكم وصفه رئيس الوزراء أردوغان بأنه «رصاصة وجهت إلى قلب الديمقراطية». سحب غول ترشحه بعدها بخمسة أيام بعد جولة تصويت فاشلة أخرى. انظر:
Andrew Finkel, "Turkey: Torn between God and State," *Le Monde diplomatique* (May 2007), <http://mondediplo.com/2007/05/02turkey>.

(٣٦) Çavdar, Ibid., citing *Milliyet*, 28/4/2007.
يذكر كافدار أن «الحكومة أصدرت بياناً مضاداً يذكر هيئة الأركان بأنهم موظفون في الحكومة وأن الأنظمة الديمقراطية لا تقبل تدخل القوات المسلحة في السياسة».

(٣٧) حظي الجيش التركي بالمساندة الكاملة من إسرائيل والولايات المتحدة في عزل حكومة أربكان عام ١٩٩٨. انظر: =

الصارمة التي سعت فيها الكمالية إلى احتكار الطرف «العلماني» من الثنائية، وصنفت اللاعبين السياسيين المنافسين تحت فئة «الديني» بغرض نزع الشرعية عنهم، قوة كبيرة في السياسة التركية، كما كانت في مصر في حكم مبارك. وإذا نظرنا من داخل هذه الثنائية، فإن أي تحدٍّ للكمالية له علاقة بالتماهي السياسي الإسلامي يدان بوصفه تراجعاً عن حركة التحديث، وتوجهاً نحو أشكال عتيقة من النظام السياسي الذي يهدد الاستقرار والأمن الداخليين والإقليميين. ومن هذا المنظور، يصور الدين عموماً، والإسلام تحديداً بأنه «بقايا تخلف مصيره الاختفاء مع حركة التصنيع والتمدن»[٣٨].

ليس الكماليون وحدهم من يؤمنون بأن هذا المنظور هو المنظور السوي الطبيعي، بل غيرهم كثيرون؛ فقد صار العلماني يمثل السياسة العقلانية الحديثة ليس في مقابل الدين من حيث هو دين، بل أيضاً من حيث تميزه عن أشكال المعارضة السياسية الأخرى التي لا تتوافق مع فهم معين لمعنى الحديث والديمقراطي. أسهمت هذه الذهنية في قرار ٣١ تموز/يوليو ٢٠٠١ الذي أصدرته محكمة حقوق الإنسان الأوروبية الداعم لقمع المؤسسة التركية حزب الرفاه[٣٩]. حكمت المحكمة في الفقرة ٤ ـ ٣ بأن تصرف الحكومة بحظرها الحزب لم ينتهك حقوق الإنسان لأن تركيا لديها مخاوف مشروعة بشأن تهديد الحزب مجتمعها الديمقراطي[٤٠]. قالت الأغلبية إن نية قادة الحزب فرض الشريعة الإسلامية تتعارض مع قيم متجسدة في معاهدة حقوق الإنسان الأوروبية، وإن بيانات القيادة توحي بأنها قد تلجأ إلى القوة للوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها[٤١]. وتبين الفقرة التالية المأخوذة من ملخص

M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press,= 2003), p. 254.

(٣٨) Haldun Gülalp, "Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory," *Economy and Society*, vol. 26, no. 3 (August 1997), p. 431.

(٣٩) على الرغم من أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ليست مؤسسة رسمية في الاتحاد الأوروبي، فإن قراراتها تعد مهمة في تركيا في وقت تسعى فيه تركيا إلى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.

(٤٠) أيّد القضاة من فرنسا وتركيا والنرويج رأي الأغلبية، بينما رفض القضاة من النمسا وقبرص وبريطانيا.

(٤١) Human Rights Watch, *Human Rights Watch World Report 2002: Turkey*, <http://www.hrw.org/wr2k2/europe19.html>.

حيثيات قرار المحكمة أن الأغلبية توافق على الفصل الكمالي بين العلماني والديني، والتي بموجبها ينبغي على أي حزب تأييد الصيغة الخاصة من علمانية الفصل التي ترعاها الدولة (الكمالية) **أو** تمثل تهديداً للسياسة الديمقراطية:

> ترى المحكمة أن العقوبات المفروضة على مقدمي الطلب يمكن أن تعد استجابة مقبولة للوفاء بحاجة اجتماعية ضاغطة لحماية المجتمع الديمقراطي **بدعوى تقديم معنى مختلف لمبدأ العلمانية**. أعلن قادة حزب الرفاه نيتهم في إنشاء تعددية في الأنظمة القانونية قائمة على الاختلافات في المعتقد الديني لتطبيق الشريعة الإسلامية، وهو نظام قانوني يعد مناقضاً للقيم المتجسدة في المعاهدة، كما أنهم أثاروا الشك في موقفهم بشأن اللجوء إلى القوة بغرض الوصول إلى السلطة؛ وبتحديد أكثر، بغرض الاحتفاظ بالسلطة.
>
> اعتبرت المحكمة أنه حتى لو كان هامش التقدير لدى الدول ضيقاً في مجال حل الأحزاب السياسية، لأن تعددية الأفكار والأحزاب عنصر أصيل في الديمقراطية، فإن الدولة المعنية بإمكانها لأسباب وجيهة منع تنفيذ أي برنامج سياسي لا يتوافق مع معايير الاتفاقية قبل أن يظهر تأثيره من خلال أفعال معينة يمكن أن تعرّض السلم الأهلي ونظام البلاد الديمقراطي للخطر[٤٢].

لكن حزب الرفاه كان ظاهرة معقدة لأنه كان يضم عناصر مهمة لا تدعو إلى موقف ضد الغرب أو الديمقراطية أو مفهوم العلمانية على الرغم من معارضته الصريحة للتمثيل الكمالي للعلمانية[٤٣]. لم تكن التصنيفات المتاحة لدى المرجعيات القضائية الأوروبية والتركية الجالسين على منصة المحكمة الدستورية التركية ومحكمة حقوق الإنسان الأوروبية فيها مساحة تستوعب هذه

---

(٤٢) بيان صحفي أصدره أمين المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان،
"Judgment in the Case of Refah Partisi (the Welfare Party) Erbakan, Kazan and Tekdal v. Turkey," issued 31 July 2001.

(٤٣) Nilüfer Gole, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey," in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East* (New York: Brill, 1995), vol. 1, pp. 38-39.

التعقيدات، وإمكانية محاربة الكمالية مع تأييد **شكل** مختلف من العلمانية (وتعبّر عن هذه الإمكانية بدرجة أقل سياسات الرفاه وخطابه، وبدرجة أكبر وريثه حزب العدالة والتنمية)، ذلك أن المحكمتين تعملان من منطلق ثنائية علمانية دينية عرّفتها الممارسة الكمالية وتغذيها تقاليد العلمانية الأوروبية التي اتخذتها الكمالية نموذجاً بشكل فضفاض قبل قرن تقريباً. فقد افترضت المحكمتان أن بديل الديمقراطية العلمانية الحميدة (بشكلها الكمالي) هي ثيوقراطية إسلامية معادية للحداثة وخطيرة (تطيح بالكمالية). استبعد القضاة إمكانية وجود علمانية أعيدت صياغتها واعتبرتها «ادعاءً»، وقالت إن نية الحزب الحقيقية هي «فرض الشريعة الإسلامية». واعتبروا أن الكمالية بشكلها الحالي هي أقرب صيغة للعلمانية المتاحة، واعتبروها صالحاً عاماً، أو على الأقل شكلاً تقريبياً محترماً من «القيم المتجسدة في المعاهدة». وباختصار، أيدت المحكمتان؛ بل أعادتا إنتاج فهم كمالي ضيق للتمييز بين العلماني والديني.

تضع قراءتي للتطورات في تركيا التمييز الكمالي بين العلماني والديني في إطاره السياسي، فصعود التماهي السياسي الإسلامي في تركيا لا يمثل عودة إلى تراث إسلامي ثابت معادٍ للحداثة، بل إعادة صياغة للتسوية الكمالية تشمل التمييز بين العلماني والديني، ونطاقاً عريضاً من الممارسات القضائية والمؤسسية واليومية التي تستند إليها وتعيد إنتاجها. ويتضح هذا عندما يكون التمييز الكمالي بين العلماني والديني جزءاً من موضوع البحث، ولا يُؤخذ باعتباره أمراً مسلماً به. ونعود إلى الطرح الحاكم لهذا الفصل فنقول إن التطورات في تركيا تقتضي زعزعة استقرار المصطلحات الأساسية والثنائيات (العلماني مقابل الديني والفلسفي مقابل اللاهوتي) التي تشكل البحث السياسي. ويسترد هذا المساحة الفكرية المطلوبة لوضع أسئلة بحثية عن العلمانية والدين والسياسة لا تفترض مسبقاً تعريفات ثابتة لهذه المصطلحات أو العلاقات بينها. أما ادعاءات الانتماء إلى العلماني أو الديني، ومعنى ذلك في تركيا، والآثار الأخلاقية والسياسية المترتبة على هذه الادعاءات في هذه الحالة الخاصة، فكلها أسئلة تحتاج إلى الاستكشاف.

ويكشف هذا المنهج أيضاً المدى الذي تبلغه التسوية الكمالية في إنتاج علاقة خاصة، بل سيطرة كاملة على ما تعرّفه الدولة بوصفه إسلامياً (وهو

شكل سني حنفي منه). لا تنفك الممارسة الكمالية تعرّف الدين وتسيطر عليه، حتى إن مراكز القوة الكمالية في الدولة مجبرة على التنظير «الديني» للأديان التي تراقبها ما دامت تمتلك القوة. وأقصد بذلك أن الدولة كغيرها من الدول العلمانية يجب أن تقوم بدور عالم الدين، فتجري خطاباً وفكراً دينياً، وتقدم تأملات في الفقه الديني. تتحكم الحكومة التركية في ٨٠٠ ألف مسجد في تركيا، فتعين أئمتها بوصفهم موظفين في الدولة، والإسلام السني الحنفي هو مذهب إدارة الشؤون الدينية في الحكومة (DRA). أما الطوائف الأخرى، ومنها الطائفة العلوية التي تمثل من ٢٠ بالمئة إلى ٣٠ بالمئة من سكان تركيا، فلا تحظى باعتراف الدولة[٤٤].

إن الصعود السياسي لأشكال مختلفة من الهوية والتطبيق الديني السياسي في تركيا جزء من كفاح شعبي ضد وحول تصنيفات كمالية سلطوية لثنائية العلماني والديني التي تعتمدها وتفرضها سلطات الدولة منذ تأسيس الجمهورية. وتمثل هذه الأشكال السياسية المعارضة تحدياً للمحاولات الكمالية لتعريف الفاصل بين العلماني والديني والسياسي وضبطه، وهي تتحدى المساعي الكمالية للتنظير الديني. وهذه التحديات هي سلسلة من الجهود لمنح الشرعية الثقافية والسياسية لنماذج بديلة من الفصل والاستيعاب الديني. وهي تعمل من منطلق تطبيق مختلف للتمييز بين العلماني والديني، ليس لطمس الفاصل تماماً، كما يرى بعض النقاد، بل لإعادة صياغته.

ربما يسمح لنا وضع إطار سياسي لثنائية العلماني/الديني بالنظر إلى التطورات في تركيا من خلال عدسات ما يسميه ستيبان «التسامح المتبادل»، والذي يعرفه بأنه «الحدود الدنيا لحرية العمل التي ينبغي أن تتاح للمؤسسات السياسية في مواجهة السلطات الدينية، وللأفراد المتدينين والجماعات في مواجهة المؤسسات السياسية»[٤٥]. وكما يخلص ستيبان «عندما ننظر في

---

(٤٤) Hakan Yavuz, "Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements," in: Peter J. Katzenstein and Timothy Byrnes, eds., *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press), p. 240.

(٤٥) Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"," in: Larry Diamond, Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, eds., *World Religions and Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005), p. 3.

لمناقشة أكثر تفصيلاً من «التسامح المتبادل»، انظر: =

مسألة الأديان غير الغربية وعلاقتها بالديمقراطية يبدو من المناسب ألا نفترض صوتاً واحداً؛ بل أن نستكشف ما إذا كانت هذه المذاهب تحوي عناصر متعددة الأصوات يمكن استخدامها (أو على الأقل تتوافق مع) إنشاء التسامح المتبادل»[٤٦]. ويشهد تحدي الكمالية بشيئين: عجز الكماليين عن احتكار التمييز بين العلماني والديني، وتعددية أصوات التراث الإسلامي وإمكانية توافقه مع مبدأ التسامح المتبادل. وإن الدافع وراء إعادة صياغة المجال العام الكمالي هو تحدي تراث علماني سلطوي اعتمدته وأشرفت عليه سلطات الدولة منذ تأسيس الجمهورية التركية عام ١٩٢٣. وينطوي هذا التحدي على السؤال: هل سيظل التمييز بين العلماني والديني الذي تقوم عليه الكمالية ويحركها تمييزاً مهيمناً، أم ستعاد صياغته؟ فبعد انتخابات تموز/يوليو ٢٠٠٧، وانتخاب عبد الله غول لمنصب الرئاسة في آب/أغسطس ٢٠٠٧، يبدو أن الاحتمال الثاني هو الأرجح.

خاتمة

تختلف العلمانيات فيما بينها، وتحديداً العلمانيات التي نشأت عن المسيحية. كما اختلفت الأنماط السائدة للعلمانيات الأوروبية والأمريكية (مثل علمانية الفصل الفرنسية المشهورة بالعلمانية الكاثوليكية حسبما سماها الفيلسوف الفرنسي وعالم الاجتماع إدغار مورين Edgar Morin)[٤٧]. لكنها نشأت عن تقاليد دينية أخرى أو من خلالها أو ضدها. وإن دراسة العلماني والديني في السياسة العالمية تقتضي تعليق (عدم) التصديق، وإعادة نظر في اليقينيات السياسية والفلسفية والدينية التي تحافظ على ثنائية العلماني الديني الصارمة التي تكمن وراء أغلب المؤلفات العلمية الاجتماعية حتى اليوم. إن وضع إطار سياسي وتاريخي لهذه الثنائية هو الخطوة الأولى نحو أسئلة بحث لا تفترض مسبقاً تعريفات جامدة للعلماني والديني أو للعلاقات بينهما.

Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001),= pp. 213-254.

(٤٦) Stepan, Ibid., p. 44.

(٤٧) Yolande Jansen, "La]citéḥ or the Politics of Republican Secularism," in: Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), pp. 478-480.

فثنائيات العلماني والديني أبنية صنعتها الظروف تستمد حياتها من افتراضات ومعتقدات وأشكال من الإيمان ـ إلهية توحيدية، متعددة الآلهة، غير إلهية ـ توجهها بشأن العالم المرئي وغير المرئي.

قام هذا الفصل بوضع إطار سياسي وتاريخي لهذه الثنائية، وبذلك يلفت الانتباه إلى أبعاد في السياسة وأشكال من السلطة السياسية تشمل السلطة التي تمارسها فئة العلماني نفسها، والتي من دونها ستخرج عن النطاق المعرفي للأدوات التقليدية للعلوم الاجتماعية. وتتيح هذه النقلة في النموذج المعرفي أفكاراً عميقة جديدة لمجال العلاقات الدولية، كما تتيح النظر إلى العالم بشكل أتم؛ ليس بالضرورة لرفض العقلانية نفسها، بل لإدماجها في شيء أكبر منها.

(٨)
إعادة النظر في جوانب العنف العلماني والديني

مارك يورغينزماير

تكمن بعض الموضوعات المشتركة وراء كثير من الحركات الدينية الجديدة عالية الصوت التي ظهرت في العالم في السنوات الأخيرة. وبصرف النظر عن تراثهم الديني - من الجهاديين الإسلاميين المسلحين، إلى الناشطين اليهود المعادين للعرب، إلى الميليشيا المسيحية في الولايات المتحدة - فإن الناشطين المنخرطين في هذه الحركات أجزاء في مجتمعات ترى نفسها هشة وضعيفة، وتحت حصار عالم علماني معادٍ.

وهذه الحركات سياسية بقدر ما هي ثقافية؛ ذلك أنها تشترك في رؤية أيديولوجية مفادها أن الدولة العلمانية هي العدو. وقد فقد مؤيدوها الإيمان بالقومية العلمانية، ويعدون الدولة العلمانية هيئة عاجزة عن حماية مجتمعاتهم أو تقديم القوة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تغذيهم. ففي عشرات اللقاءات الشخصية بناشطين سياسيين حول العالم وجدتُ سبباً دافعاً يتكرر. وليس هذا بسعي دؤوب نحو هدف سياسي معين؛ بل إحساس أليم بفقدان الهوية والسيطرة في العالم الحديث.

إن هذا الإحساس بالسقم الاجتماعي ليس مشكلة دينية؛ بل إن الدين صار أيديولوجية الاحتجاج في كثير من حركات النشاط السياسي المعاصرة[1]؛

---

(١) انظر:

Mark Juergensmeyer: "Is Religion the Problem?," *Hedgehog Review*, vol. 6, no. 1 (Spring 2004), pp. 21-33, and *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008), =

فتساق صور وموضوعات دينية معينة لمقاومة من يُتَصور أنهم أعداء الثقافة والهويات التراثية: وهي الأنظمة العلمانية الكوكبية ومؤيدوها من الدول - الأمم العلمانية. فلماذا تُصَور التوترات الاجتماعية والسياسية في القرن الواحد والعشرين كمواجهات بين الدين والعلمانية؟

هذا سؤال يستحق الاهتمام. وإحدى الإجابات عليه أن هذه المشكلة خلقتها العلمانية كما خلقها الدين. بتعبير آخر، نتجت المشكلة عن ظهور فكرة نظام اجتماعي علماني يُهمّش القيم والممارسات والهويات الدينية، ويخلق كبشَ فداءٍ محتملاً للإحباطات الاجتماعية والثقافية. وعندما يشعر الأفراد بالتهميش لأي سبب، يظنون أن أحوالهم سببها دولة علمانية هي سبب اغترابهم.

في كل حالة من حالات النشاط الديني العنيف الأخيرة، كان المؤيدون، الذين اعتنقوا هذه الأيديولوجيات الدينية المتطرفة المعادية للدولة، يشعرون باستياء شخصي مما يعدونه قهراً من جانب الدولة العلمانية، ويرون أن هذا القهر اعتداء على كرامتهم، ويشعرون بالإهانة والعار جراء ذلك. إن إخفاقات المجتمع المعاصر - على الرغم من أنها اقتصادية وسياسية وثقافية - غالباً ما يعايشها الناس على نحو شخصي بوصفها إذلالاً وتغريباً وضياعاً للذات. وتُصور الدولة العلمانية بأنها العدو، وتسهم الأنظمة الفاسدة أو العاجزة أو العنيفة في تصوير نفسها في صورة شيطانية. وتصبح أعمال العنف ضد الدولة المدنية تعبيرات رمزية عن التمكين، ومحاولات للارتقاء في المجال العام الذي يُعد عدوانياً ومهمِّشاً، وعليه ينبغي أخذ هذه الأعمال بجدية بوصفها صيحات تطالب بالاندماج في عالم كوكبي يسبب التغريب.

بعد النظر في الطريقة التي وصف بها الناشطون الذين قابلتهم شخصياً دور الدين، أجدني وصلت إلى خلاصة مربكة: ليس الدين هو سبب كثير من العنف المرتبط به - وكأن الدين كيان قادر على أن يفعل أشياء بنفسه - بل الطريقة التي صار الناشطون وأعداؤهم ينظرون بها إلى الدين. وبالتحديد، تكمن المشكلة في تصور وجود شيء اسمه «الدين» مستبعد من الحياة العامة، و«علمانية» تهيمن على الفضاء العام. وراء هذا المفهوم يكمن التمييز

= حيث ظهرت العديد من الأفكار في هذه المقالة لأول مرة.

بين الأشياء الدينية والعلمانية، وهذه عادة فكرية بدأت مع عصر التنوير. وقد تورطت كل المجتمعات تقريباً في هذه الصورة المنقسمة بين عالم ديني وآخر علماني - في آسيا والعالم الإسلامي وكذلك في الغرب - حتى صارت هذه الصورة مرتبطة بتوترات اجتماعية وثقافية تنشب من وقت إلى آخر في صورة عنف عام. كان القصد من إنشاء القومية العلمانية السياسية إحلال السلام والمدنية في الحياة الاجتماعية، لكنها في هذا العصر المتأخر من الحداثة صارت فكرة محل نزاع ومصدراً للصراع والانتقاد. وهذه واحدة من أكبر مفارقات التاريخ.

صعود الدولة العلمانية

ليس واضحاً على الإطلاق كيف نشأ هذا الانقسام المتخيل بين العالم العلماني والعالم الديني، وهو عادة ما يوصف بأنه من اختراع التنوير الأوروبي، لكن له سوابق. وطبقاً لبعض الكتابات، انتشرت القومية العلمانية في فرنسا وإنكلترا في القرن الثالث عشر، لتقوية سلطة الحكام العلمانيين بعد إزاحة رجال الدين عن السلطة السياسية في بداية القرن. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ظهر رد فعل ضد الحكومات القومية العلمانية المركزية، وظهرت موجة العلمانية التالية الكبيرة في القرن السادس عشر[٢]. وتعود تحديات الحق الإلهي في الحكم في أوروبا إلى القرن الثاني عشر على الأقل، عندما قال جون السالزبيري (John of Salisbury)، الذي يعد أحياناً أول فيلسوف سياسي حديث، بضرورة خضوع الحكام لتهم الخيانة وإمكانية الإطاحة بهم - بالعنف إذا لزم الأمر - إذا خانوا ثقة الشعب. وقال وليم الأوكهامي (William of Ockham)، في القرن الرابع عشر، إن أي «حاكم علماني ليس مضطراً لأن يخضع لسلطة روحية»[٣]. وعلى الرغم من هذه

(٢) Joseph Strayer, *Medieval Statecraft and the Perspectives of History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), pp. 262-265.

(٣) انظر:

Sidney R. Packard, *Twelfth-Century Europe: An Interpretive Essay* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1973), pp. 193-201, and Thomas Molnar, "The Medieval Beginnings of Political Secularization," in: George W. Carey and James V. Schall, eds., *Essays on Christianity and Political Philosophy* (Lanham, MD: University Press of America, 1985), p. 43.

الأمثلة المبكرة، كان أتم تعبير عن استقلال ما يتصور أنه دولة علمانية نجده في التجلي السياسي لرؤية التنوير للنظام الاجتماعي.

إن دور الدين في فكر التنوير دور مركب[٤]. فعلى الرغم من أن جون لوك وجان جاك روسو كان لديهما حساسيات دينية، وسمحا بنظام إلهي قرر حقوق البشر، فإن هذه الأفكار لم تعزز بشكل مباشر سلطة الكنيسة ولا إدارييها من الكهنة. وعلى الرغم من أن لوك من المؤمنين «بمعقولية» المسيحية، فإن أفكاره عن أصول مجتمع مدني لا يكاد يربطها شيء بمجتمعات الكنيسة والعالم المسيحي. ويقول لوك إذا كان البشر «متساوين ومستقلين» أمام الله، فإنهم يملكون الحق الأوحد في ممارسة سلطة قانون الطبيعة، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يُحْرم بها الفرد من حريته ـ ذكراً أو أنثى ـ هو «أن يوافق مع غيره من البشر على الانضمام والاتحاد في مجتمع حتى يعيشوا مع الآخرين حياة مريحة آمنة مطمئنة»[٥]. ولا تقتضي نظرية العقد الاجتماعي عند روسو إلا قدراً قليلاً من الالتزام بالمعتقد الديني، فالعقد الاجتماعي عند روسو إقرار ضمني من الناس بأنهم يحتاجون إلى أن يُحكموا وتعبيراً عن رضاهم عن التنازل عن بعض حقوقهم وحرياتهم للدولة مقابل توليها حمايتهم. وهذا التبادل لما يسميه روسو «الحرية الطبيعية مقابل الأمن والعدل الذي يتوفر من خلال «الحرية المدنية»»[٦]. ويقول روسو ضمناً إن الدولة لا تحتاج إلى الكنيسة لتمنحها شرعية أخلاقية، فالناس يمنحونها شرعية من عندهم من خلال حق مقدس مودع فيهم مباشرة بوصفهم جزءاً من نظام طبيعي منحه الله. أما مفاهيمهما العلمانية عن الأمة والدولة، فتعطي انطباعاً باستبعاد الدين ـ على الأقل الدين الكنسي ـ من الحياة العامة.

كانت الكنيسة في القرون الوسطى تمتلك «جوانب كثيرة تخص دولة»،

---

(٤) انظر على سبيل المثال:
Jonathan Sheehan, "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization," *American Historical Review*, vol. 108, no. 4 (October 2003), pp. 1061-1080, and David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

(٥) John Locke, "Of the Beginnings of Political Societies," in: John Locke, *The Second Treatise on Government* (New York: Cambridge University Press, 1960), p. 375

(٦) Jean-Jacques Rousseau, "On the Civil State," in: Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (New York: Pocket, 1967), p. 23.

كما يقول أحد المؤرخين، وكانت تحوز سلطة سياسية أكثر «من أغلب منافسيها العلمانيين»(٧). ولكن مع منتصف القرن التاسع عشر، انحسر قدر كبير من نفوذ الكنائس المسيحية في السياسة الأوروبية أو الأمريكية، فقد حلت كنائس عديدة تمثل الطوائف المختلفة للبروتستانتية إضافة إلى صيغة منزوعة السياسة من الكاثوليكية الرومانية محل الكنيسة ـ هذا الأثر القروسطي العظيم في العالم المسيحي بكل تنوعه الاجتماعي والسياسي. عملت هذه الكنائس عمل النوادي الدينية والاتحادات الطوعية بغرض الارتقاء الروحي بالأفراد في وقت فراغهم دون وعي كبير بالعالم الاجتماعي والسياسي حولها(٨).

دشن التنوير أسلوباً جديداً للتفكير في الدين ـ تعريفاً أضيق للمصطلح الذي كان يضم مؤسسات ومعتقدات كانت تعد إشكالية ومنفصلة فكرياً عن بقية الحياة الاجتماعية، وكانت تعرّف بمصطلح جديد، وهو «علماني». ما كان يخشاه الكثيرون في أوروبا في ذلك الوقت هو القوة الاقتصادية والسياسية التي كان يملكها رجال الدين، والتعصب المرتبط بالحروب الدينية الرهيبة التي حدثت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولا يمكن السيطرة على هذه الأشياء إلا في مجتمع يكون على «الدين» فيه قيود داخل مجتمع «علماني».

وفي الوقت الذي صار فيه الدين في الغرب أقل اصطباغاً بالسياسة، أخذت القومية العلمانية تصير أكثر اصطباغاً بالدين، فصارت ترتدي أثواباً رومانسية ومعادية للأجانب، ربما يفزع منها روادها في عصر التنوير. فالثورة الفرنسية، التي مثلت النموذج لقدر كبير من الحماسة القومية التي تطورت في القرن التاسع عشر، أدمجت حماسة دينية وحولتها إلى ديمقراطية ثورية. ووقعت الثورة في فخاخ الديانة الكنسية المتمثلة في السلطة الكهنوتية، فمنحتها لقادتها الشعبويين، وتجلت في إخلاصها الاستعبادي لما سمته معبد

---

(٧) Strayer, *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*, p. 323.

(٨) على الرغم من أن الكنائس كانت تؤيد عدداً من الإصلاحات العلمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن الدين في الغرب يوافق وصف وايتهد بشكل كبير: هو ما «يفعله الفرد بوحدته». انظر:

Alfred North Whitehead, "Religion in the Making," in: F. S. C. Northrup and Mason W. Gross, eds., *Alfred North Whitehead: An Anthology* (New York: Macmillan, 1961), p. 472.

العقل. وطبقاً لألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville)، فإن الثورة الفرنسية «تمثلت كثيراً من جوانب ثورة دينية»[٩]. وكان للثورة الأمريكية أيضاً جانب ديني، فقد تأثر كثيرٌ من زعمائها بمذهب الربوبية. وهي ديانة العلم والقانون الطبيعي «قصدها تعريض الديانة [الكنسية] لنور المعرفة»[١٠]. وكما حدث في فرنسا، طورت القومية الأمريكية سماتها الدينية الخاصة، فمزجت بين مُثل القومية العلمانية ورموز المسيحية حتى تكونت ما عرف بـ«الديانة المدنية»[١١].

شهد القرن التاسع عشر تحقق نبوءة توكفيل، وهي أن «الديانة الغريبة»، وهي القومية العلمانية، ستكون «مثل الإسلام»، فتقلب العالم رأساً على عقب برسله/حوارييه وعسكرييه وشهدائه»[١٢]؛ فقد انتشرت في العالم كله بحماسة تبشيرية، وصُدّرت إلى المناطق المستعمرة حديثاً في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية كجزء من الحمولة الأيديولوجية للكولونيالية، وصارت الشريك الأيديولوجي لما صار يعرف ببناء الأمة. أخذت الحكومات المستعمِرة توفر لمستعمراتها البنى التحتية السياسية والاقتصادية حتى تحول الأراضي إلى دول ـ أمم، ونشأت أيديولوجية القومية العلمانية كمنتج جانبي. وكما حدث في الغرب في القرون السابقة، صارت القومية العلمانية في البلاد المستعمرة، في القرنين التاسع عشر والعشرين، تمثّل طرفاً في مواجهة كبرى بين طريقتين مختلفتين تماماً في رؤية النظام الاجتماعي السياسي، وعلاقة الفرد بالدولة ـ إحداهما مستمدة من الدين والأخرى من مفهوم عقد علماني.

---

(٩) Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, translated by Stuart Gilbert (New York: Doubleday, Anchor, 1955), p. 11.

انظر أيضاً:

John McManners, *The French Revolution and the Church* (Westport, CT: Greenwood, 1969).

(١٠) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston, MA: Beacon, 1955), p. 171.

من بين معتنقي الربوبية توماس جيفرسون وبينجامين فرانكلين وغيرهما من الآباء المؤسسين للولايات المتحدة.

(١١) Robert Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus*, vol. 96, no. 1 (Winter 1967), pp. 1-22.

(١٢) Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, p. 13.

وفي الغرب، جرت هذه المواجهة والتحولات الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية المصاحبة لها عبر سنوات طويلة، لم يعقّدها تدخل سيطرة أجنبية كولونيالية أو كولونيالية جديدة. لكن الأمم الجديدة في القرنين العشرين والواحد والعشرين كان عليها أن تواجه التحديات نفسها في فترة قصيرة، وفي الوقت نفسه تصارع أشكالاً جديدة من السياسة فُرضت عليها كنواتج جانبية للحكم الكولونيالي. وكما حدث في الغرب، كان التحدي الذي واجهته هذه الأمم تحدياً أساسياً شمل مواجهة بين رؤية كونية دينية قديمة وأخرى جديدة شكلتها القومية العلمانية.

عندما استعمر الأوروبيون بقية العالم كانوا في الغالب مدفوعين برغبة في جعل بقية العالم على صورتهم(١٣). وحتى عندما صارت الإمبراطوريات عبئاً اقتصادياً، بدت الرسالة الثقافية مسوغاً لتحمل هذا العبء. وكان القائمون على الإدارة الكولونيالية ملتزمين برؤية قومية علمانية، ويفسر هذا سبب عدائهم المعتاد للمبشرين المسيحيين الذين كانوا يتبعون خطواتهم. كان المبشرون هم المنافسين للمستعمرين الليبراليين. وفي العموم، كانت الأيديولوجية الدينية الكنسية القديمة خطراً على الأيديولوجية العلمانية الجديدة التي كان أغلب الحكام الكولونياليين يرغبون في تقديمها كسمة مميزة للغرب(١٤).

---

(١٣) كان السياسيون الليبراليون داخل الحكومات الكولونيالية أشد إصراراً على توصيل مفاهيم النظام الغربي من المحافظين، في أوج السيطرة البريطانية على الهند، مثلاً، كان موقف البرلمانيين، مثل وليم غلادستون (William Gladstone)، هو أن وجود البريطانيين في الهند هدفه «الارتقاء بالتدريب السياسي لرعايا [دولتنا]». ورد في:

H. C. G. Matthew, *Gladstone, 1809-1874* (Oxford: Clarendon, 1986), vol. 1, p. 188.

أما المحافظون الملكيون، مثل بينجامين دزرائيلي (Benjamin Disraeli)، فكانوا يرون أن البريطانيين ينبغي أن «يحترموا الممارسات التقليدية في المستعمرات ويحافظوا عليها»، بما في ذلك «القوانين والعادات والملكية والدين». من خطاب ألقي بعد تمرد سيبوي (Sepoy) في الهند عام ١٨٥٧، ورد في:

William Monypenny and George Buckle, *The Life of Disraeli, 1: 1804-1859* (London: John Murton, 1929), pp. 1488-1489.

في النهاية تغلبت الرؤية الليبرالية، حتى بين النخبة الهندية المتعلمة، وهكذا ولدت فكرة القومية العلمانية بالأسلوب البريطاني في الهند.

(١٤) لم تكن كل الجهود البشرية تلقى هذا الاحتقار، فقد كان أتباع الكنيسة الإنكليزية يعدون شركاء في دور الغرب الحضاري، لكن الإرساليين الإنجليين كان يعدون خطراً.

في منتصف القرن العشرين، عندما تراجعت القوى الكولونيالية، خلّفت وراءها الحدود الجغرافية التي رسمتها والمؤسسات السياسية التي شكلتها؛ فقد ظلت حدود أغلب أمم العالم الثالث، التي نشأت كوحدات إدارية للإمبراطوريات العثمانية والنمساوية والفرنسية والبريطانية، قائمة بعد الاستقلال، وإن عجزت عن مراعاة التقسيمات الطبيعية بين المجتمعات العرقية واللغوية. ومع منتصف القرن العشرين، بدا كأن الأهداف الثقافية للمرحلة الكولونيالية قد تحققت؛ فعلى الرغم من انقطاع الروابط السياسية، حافظت الأمم الجديدة على كل عُدة الدول المستغرِبة وعتادها.

كان الاتحاد السوفياتي هو الإمبراطورية الكبيرة الوحيدة التي ظلت متماسكة إلى حد كبير حتى عام ١٩٩٠؛ فقد كان بطبيعة الحال قائماً على رؤية مختلفة للنظام السياسي، يفترض أن تحل فيه الاشتراكية الدولية محل شبكة الأمم الرأسمالية. مع ذلك فقد كانت رؤية الكثير من أعضاء الدول السوفياتية أن أممهم ليست وحدات عضوية في كيان دولي؛ بل مستعمرات في صيغة سوفياتية علمانية من الإمبريالية. اتضحت هذه الحقيقة وسطعت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ومجال نفوذه في أوائل التسعينيات، عندما قفزت ولاءات قومية وعرقية قديمة إلى المقدمة.

العصر الذهبي للقومية العلمانية
١٩٤٥ ـ ١٩٩٠

في منتصف القرن العشرين، عندما نالت مستعمرات كثيرة في العالم النامي استقلالها السياسي، كتب الأوروبيون والأمريكيون بحماسة تشبه الحماسة الدينية عما يعتبرونه حرية هذه الأمم الجديدة، وكانوا يقصدون بذلك انتشار القومية في العالم كله، وأحياناً كانوا يقصدون قومية علمانية؛ أي إن الأمم الجديدة التي طالبت بالولاء لها تشكلت تماماً من إحساس بالمواطنة الجغرافية. وقد قامت مظاهر الولاء القومية العلمانية على فكرة أن شرعية الدولة مستمدة من إرادة الشعب الذي يسكن منطقة جغرافية معينة بمنأى عن أي قدسية دينية[١٥].

---

(١٥) Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence, vol. 2 of A Contemporary Critique of* = *Historical Materialism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985), vol. 2, p. 4.

وفي منتصف القرن العشرين، وجد الانتشار العالمي للقومية العلمانية مسوغاً لها بما فيها ـ وبما ليس فيها من صفات؛ فقد أبعدت نفسها تحديداً عن الهويات الدينية والعرقية القديمة التي جعلت الأمم محلية صغيرة وأقرب إلى التنازع في الماضي. كان الاستثناء الأكبر إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، كملجأ آمن لليهود. ولكن حتى في هذه الحالة، كان دستور الأمة علمانياً صارماً، والمواطنة الإسرائيلية مفتوحة أمام الناس من كل الخلفيات الدينية، ليس اليهود فقط، بل المسيحيين والمسلمين أيضاً. وعموماً، كان الباحثون في منتصف القرن العشرين ينظرون إلى انتشار القومية العلمانية في سياق من الأمل واستشراف الارتقاء والصعود، بمعنى أنها كانت تفتح الباب لمستقبل جديد. وكان معناها بالأساس نشأة أمريكات مصغرة في العالم كله.

في منتصف الخمسينيات، اعتنق الباحثون الأوروبيون والأمريكيون عصر الدولة ـ الأمة الكوكبي الجديد بسعادة مطلقة. في ذلك الوقت، أكد هانز كوهن (Hans Cohn)، أشهر مؤرخي القومية في جيله، بوضوح أن القرن العشرين قرنٌ فريدٌ، «فهو أول عصر في التاريخ تقبل فيه الإنسانية جمعاء اتجاهاً سياسياً واحداً، وهو القومية»[١٦]. وحسب روايته، ترجع أصول المفهوم إلى عصور سحيقة، فقد سبق إليه العبرانيون القدامى، وجسده قدماء الإغريق تجسيداً تاماً. لكن المفهوم توقف تماماً لسبب مجهول لحوالي ألفي عام، طبقاً لرواية كوهن، حتى انطلق فجأة انطلاقة كبيرة في إنكلترا «أول أمة حديثة» في القرن السابع عشر[١٧]، حتى وقت كتابته هذه السطور، أي منتصف القرن العشرين. يقول كوهن بسعادة إن العالم كله استجاب «للصحوة القومية والحرية»[١٨].

لم تكتسح رؤية عالم حر وأمم علمانية متساوية الأكاديميين الغربيين

= وللاطلاع على فكرة القومية والدولة ـ الأمة، انظر أيضاً:

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), and Craig Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998).

(١٦) Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton, NJ: D. Van Nostrand, 1955), p. 89.

(١٧) المصدر نفسه، ص١٦.

(١٨) المصدر نفسه.

وحدهم؛ بل عدداً كبيراً من الزعماء الجدد ـ لا سيما زعماء الأمم الناشئة التي خرجت من رحم الإمبراطوريات الكولونيالية السابقة ـ منحهم مفهوم الوطنية العلمانية مسوغاً أيديولوجياً للوجود، والقاعدة الانتخابية التي أيدتها وفرت لهم قواعد القوة التي استطاعوا بها القفز إلى مواقع القيادة قبل الشخصيات العرقية والدينية التقليدية. لكن العلمانية كانت أكثر من قضية سياسية، إذ كانت أيضاً قضية هوية شخصية. وقد ظهر إلى الوجود نوع جديد من الأشخاص: «القومي الهندي» أو «القومي السيلاني» الذي لديه إيمان راسخ بالقومية العلمانية التي تتماهى مع وطنه. وربما لم يجسد هذه الروح أحدٌ مثلما جسدها جمال عبد الناصر في مصر وجواهر لال نهرو في الهند. وكما يقول نهرو: «لا عودة» إلى ماضٍ مُلِيءَ بالهويات الدينية لأن «روح العصر» العلمانية الحديثة ستنتصر حتماً في العالم كله[١٩].

ساد تفاؤل سعيد بين أتباع نهرو بعد استقلال الهند؛ فيقول عالم السياسة دونالد سميث (Donald Smith): «شعر القومي الهندي بضرورة تأكيد أن الهند أمة»، على الرغم من بعض «الحقائق المحرجة» ـ مثل انقسام الولاء الإقليمي والديني ـ التي وجب تجاهلها[٢٠] وطبقاً لسميث، فإن سبب الشعور بضرورة هذا التأكيد أن هؤلاء الناس لم يكونوا قادرين على أن يعتبروا أنفسهم عصريين دون هوية قومية. ويقول سميث: «في العالم الحديث، كانت الجنسية والقومية المقدمات الأساسية للحياة السياسية. ولقد بدا أنه **من غير الملائم** تماماً أن تكون الهند بلا جنسية»[٢١]. ولقد ساد اتجاه مماثل في أمم جديدة أخرى كثيرة، على الأقل في البداية.

وقد بدا أن زعماء مجتمعات الأقلية الدينية ـ مثل التاميل الهندوس في سيلان والمسيحيين الأقباط في مصر ـ مرحبون تماماً باعتناق القومية العلمانية، لأن الدولة ـ الأمة العلمانية ستضمن ألا يتسيّد (dominated) الحياة العامة للبلاد مجتمع الغالبية الدينية. وفي الهند، حيث صار حزب المؤتمر حامل لواء رؤية نهرو، كان أكثر من اعتمد عليهم الحزب من المؤيدين مَن

---

(١٩) Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (New York: John Day, 1946), pp. 531-532.

(٢٠) Donald Eugene Smith, *India as a Secular State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 140.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٤١.

هم على هامش المجتمع الهندوسي ـ المنبوذين والمسلمين ـ الذين كانوا أشد الناس خوفاً من حكم أغلبية دينية غير متسامحة.

لكن حملة لواء القومية العلمانية الأساسيين في هذه الدول حديثة الاستقلال لم يكونوا أعضاء في أي مجتمع ديني على الإطلاق، على الأقل بمعنى تقليدي؛ بل كانوا أعضاء في النخبة الحضرية المتعلمة؛ فقد كان اعتناق شكل من القومية بالنسبة إليهم وسيلة لنشر مبدئها الأساسي ـ التحرر من الهويات المحلية الدينية الماضية ـ ومن ثم يتفادون عقبات تضعها الولاءات الدينية أمام أهداف الدولة السياسية. معنى ذلك، أن القومية السياسية القائمة على القيم الدينية والمجتمعات التقليدية لن يكون لها سلطة.

لكن المشكلة كانت في أن تأكيد القوميين الجدد على أن قومية بلادهم علمانية تعني أنهم ينبغي أن يثقوا في ثقافة علمانية تكون ملزمة بقدر إلزام ثقافة دينية. وعلى مستوى اجتماعي، كان ذلك معناه الإيمان بأن القومية العلمانية يمكن أن تنتصر على ما تصوروا أنه «الدين»، ومعناه أيضاً جعل القومية العلمانية وحدها ديانة أعلى يتطلع إليها مجتمع فوق أي ولاء ديني مفرد. ففي الهند مثلاً، سُميت الهوية السياسية القائمة على الانتماء الديني طائفية مذهبية. وحسب رأي نهرو وغيره من القوميين العلمانيين كان الدين هو المنافس الرئيس لكيان يستحوذ على ولاء أعلى منه، وهو الهند العلمانية. ناشد نهرو أبناء وطنه التخلص مما سماه «تلك النظرة الدينية الضيقة» وأن يتبنوا نظرة قومية حديثة[٢٢].

تلقت محاولات القوميين العلمانيين إكساب أيديولوجياتهم قوة معادية للدين أو فوق الدين تشجيعاً، ربما غير مقصود، من معلميهم الغربيين؛ فقد كانت الكلمات التي يستخدمها الزعماء السياسيون الغربيون والباحثون مثل كوهن لتعريف القومية لا تعني فقط أن القومية علمانية؛ بل أنها أيضاً في تنافس مع ما عرفوه بأنه الدين، ومن ثَمَّ فالقومية تعلو على الدين. يقول كوهن: «القومية [ويعني بها القومية العلمانية] حالة ذهنية يشعر فيها الفرد بأن ولاءه الأعلى للدولة الأمة»[٢٣]. ويؤكد بثقة أن القومية العلمانية حلت محل

(٢٢) Nehru, Ibid., p. 531.
(٢٣) Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History*, p. 9.

الدين، وأخذت نفوذه، «فإن فهم القومية وتبعاتها بالنسبة إلى التاريخ الحديث وإلى زماننا يبدو جوهرياً اليوم كما كان يُفترض أن يكون فهم الدين بالنسبة إلى العالم المسيحي في القرن الثالث عشر»[٢٤].

يشترك روبرت إمرسون (Rubert Emerson) في هذه الرؤية المثيرة نفسها للقومية العلمانية التي «انطلقت [من أوروبا] لتضم العالم الواسع أجمع»[٢٥]، وذلك في كتابه واسع التأثير **من الإمبراطورية إلى الأمة** *From Empire to Nation*، الذي كُتب بعد ذلك بسنوات. ويقر إمرسون بأن «صعود القومية [مرة أخرى، القومية العلمانية] صادف انحساراً لسيطرة الدين»، وذلك في التجربة الأوروبية. أما في أجزاء أخرى من العالم، مثل آسيا، فبينما كانت القومية العلمانية «تنتشر» وتملأ هذه المناطق «برزت المسألة الدينية بشكل أوضح، وتقدمت إلى الصدارة مرة أخرى»[٢٦]. مع ذلك فقد توقع ألا تعوق «المسألة الدينية» مرة أخرى أبداً تقدم القومية العلمانية، والتي اعتبرها هدية الغرب إلى العالم. ويذكر إمرسون أنه في بعض الأحوال فُرضت هذه الهدية على الأمم الجديدة دون استئذانها، ويقر بأن «صعود القومية بين الشعوب غير الأوروبية» كان نتيجة «الانتشار الإمبريالي للحضارة الأوروبية الغربية على وجه الأرض».

مع ذلك كانت النتيجة في رأيه مبهرة «مع الحراك الثوري... نشرت الحضارة عناصر الهوية الجوهرية على الشعوب في كل مكان... والأثر الكوكبي للغرب... مد خيوطه المشتركة من خلال الأنسجة الاجتماعية المختلفة للبشر [و] سجل انتصاراً استثنائياً»[٢٧].

عندما استخدم كوهن وإمرسون مصطلح «القومية» لم يكن في ذهنهما مجرد أيديولوجية سياسية علمانية، وهوية قومية محايدة دينياً، بل أيضاً شكل معين من التنظيم السياسي: الدولة الأمة الأوروبية والأمريكية الحديثة، ففي هذا التنظيم يرتبط الأفراد بنظام سياسي ديمقراطي مركزي شامل، لا يتأثر

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٤.

(٢٥) Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Boston, MA: Beacon, 1960), p. 158.

(٢٦) Ibid.

(٢٧) Ibid., p. vii.

بأي انتماءات أخرى، سواء كانت عرقية أو ثقافية أو دينية. وتتأكد هذه الرابطة بإحساس عاطفي بالتماهي مع منطقة جغرافية وولاء لشعب معين. وهي هوية تمثل جزءاً من الشعور بالقومية. ومن المهم أن نضع هذا البعد الوجداني للقومية في الاعتبار، لا سيما عند مقارنة القومية العلمانية بالفكرة التنويرية عن الدين. وفي الثمانينيات، وصف المنظّر الاجتماعي أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) القومية على النحو التالي: بأنها لا توصل فقط الأفكار والمعتقدات الخاصة بنظام سياسي، بل أيضاً العنصر «النفسي» و«الرمزي» في العلاقات السياسية والاقتصادية[٢٨]. أدرك باحثون مثل كوهن وإمرسون هذا البعد الوجداني في القومية مبكراً، ووجدا من المناسب أن تتبنى الأمة العلمانية ما وصفه تشارلز تايلور بالحساسية الثقافية للعلمانية، وما يمكن أن يسمى أيضاً روح القومية العلمانية[٢٩].

التحدي الديني للدولة العلمانية في القرن الواحد والعشرين

منذ قُدمت الدولة ـ الأمة الحديثة إلى العالم بوصفها مؤسسة علمانية، اكتسى نقدها بلغة دينية في أغلب الأحيان. وفي الفترة المعاصرة، أدت «أزمة الشرعية» التي ذكرها يورغين هابرماس في المؤسسات الاجتماعية إلى رفض للمبادئ التفاؤلية للسياسة العلمانية[٣٠]. تآكلت شرعية الدولة ـ الأمة العلمانية بسبب عوامل عديدة، منها انبعاث موجة جديدة من مناهضة الكولونيالية، والتآكل الناتج عن أثر أنظمة الاتصال والأنظمة الاقتصادية المعولمة، وفساد القادة العلمانيين وعدم كفاءتهم. وفي أجزاء كثيرة من العالم، بدأ نسب فشل الدولة العلمانية إلى العلمانية نفسها. وقد دفع هذا ما سماه طلال أسّد بمفهومها المزدوج، بفكرة «الدين» المنشأة حديثاً إلى موقع التأثير السياسي. أما في عقود سابقة، فنادراً ما أدى الزعماء التقليديون والمؤسسات الثقافية دوراً سياسياً، على الرغم من أنهم عندما كانوا يشتركون بالفعل، كان الغرض غالباً نقد قضايا اجتماعية معينة في الدولة وليس تحدي

---

(٢٨) Giddens, *The Nation-State and Violence, vol. 2 of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 2, pp. 215-216.

(٢٩) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

(٣٠) Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, translated by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon, 1975).

مصداقية النظام السياسي كله[٣١].

السياسة الدينية المعاصرة إذاً تطور جديد تماماً. وهي نتيجةُ جدلية هيغلية تقريباً بين ما تصوره أغلب المواطنين في العالم الحديث أنه تنافس بين إطارين للنظام الاجتماعي: القومية العلمانية (المتحالفة مع الدولة الأمة)، والفكرة التنويرية عن الدين (المتحالفة مع مجتمعات عرقية كبيرة بعضها يتجاوز القوميات)، وكانت الصدامات بينهما مدمرة غالباً، لكنهما كذلك قدما احتمالات للتكيف. وفي بعض الحالات، تولدت عن هذه المواجهات توليفة صارت فيها الأفكار والمؤسسات الثقافية حليفة لنوع جديد من الدولة الأمة. وفي الوقت نفسه، حدثت مواءمات مع تيارات سياسية معاصرة أدت إلى رؤية مختلفة: صيغ دينية من نوع من تجاوز القوميات من شأنه أن يحل محل العالم القائم على الدولة الأمة.

ولا يكاد يوجد للتنافس بين القومية العلمانية والهويات الثقافية معنى في الغرب الحديث، لأن فكرة الدين حصرت نظرياً في الورع الشخصي والمؤسسات الدينية والأفكار اللاهوتية. ويوجد هذا المعنى في المجتمعات التقليدية حول العالم، حيث تعد العناصر الثقافية والأخلاقية في المخيلة الدينية جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية والسياسية.

وربما كان من المفيد أن نفكر في الدين بمعنيين تتيحهما طريقة التنوير وطريقة غير التنوير في التفكير؛ أما نظرة التنوير، فهي فكرة ضيقة تعدّ المؤسسات والمعتقدات الدينية مناقضة للقيم الاجتماعية العلمانية في الغرب الحديث؛ وأما الثانية فهي النظرة الأشد تقليدية وهي إطار أوسع للتفكير والتصرف، يضم قيماً أخلاقية وعادات تقليدية وحساسية روحية يُعبَّر عنها علناً. والنظرة التقليدية إلى «الدين» (أو بالأحرى الرؤية الكونية الدينية) تضم كثيراً مما يعده الغرب العلماني فضيلة عامة وحياة اجتماعية هادفة ـ وهي قيم

---

(٣١) يصف جيرالد لارسون العلاقة بين الدين والقومية بأنها ملتبسة. فعلى الرغم من أن النظام الكوكبي يقوم على الدول الأمم التي تحتاج إلى الدين لشرعيتها، فإن «أقلمة» السياسة يمكن أن تتحدى القومية العلمانية وتشكك في الطبيعة الكوكبية لنظام الدولة ـ الأمة. انظر:

Gerald Larson, "Fast Falls the Eventide: India's Anguish over Religion," paper presented at: Conference on Religion and Nationalism, University of California, Santa Barbara, 21 April 1989.

يتشارك فيها أغلب المواطنين الفطنين المهتمين داخل أي مجتمع.

وهكذا، يمكن أن يشير مصطلح «الدين» المراوغ بالمعنى الواسع إلى حساسية أخلاقية تجاه النظام الاجتماعي يشبه من أوجه كثيرة القيم المدنية التي يتمسك بها أشد الناس ارتباطاً بالعلمانية. وينطبق هذا بشكل خاص على العالم غير الغربي؛ ففي الهند التقليدية مثلاً، يمكن ترجمة المصطلح الإنكليزي **religion** بأنه الكلمة المقابلة للنظام الأخلاقي (دهارما **dharma**)، وكذلك لكلمة **belief** (مذهب)، أو **fellowship** زمالة (**panth**)، أو **community** (قوم). أما بالنسبة إلى «دهارما» فالفكر الهندوسي يشبه النظرية السياسية أو الاجتماعية، فالدهارما هي أساس مجتمع عادل. أما مفكرو التنوير الذين كانوا في أشد الحرص على العلمانية، فلم ينظروا إلى الدين على هذا النحو، إذ لم يروا إلا تراتبية دينية متغطرسة تبقي الجماهير عبيداً لخرافة حتى تتجنب العدل والعقل، وظنوا أن الدين ينافس قيم التنوير. لكن الدين بصيغة الدهارما يشبه إلى حد كبير الأساس الأخلاقي الذي استطاع مفكرو التنوير أن ينشئوا عليه صرح مجتمع عادل. وربما أدهشهم أن يعلموا أن الدين ـ على الأقل بمعناه الواسع، بوصفه حاملاً للقيم العامة ـ والعلمانية بوصفها أيديولوجية اجتماعية، قد يكونا طريقتين مختلفتين للحديث عن شيء واحد.

ولأن وظائف القيم الاجتماعية العلمانية والدينية التقليدية بهذا القدر من التشابه، ربما يفيدنا أن ننشئ فئة عامة تضم المصطلحين، أي «جنساً» ينتمي إليه هذا النوع من الدين والعلمانية فيمثلان «نوْعَيه» المتنافسَيْن. يوصي ولفريد كانتويل سميث (**Wilfred Cantwell Smith**) بتوسيع فكرة «التقاليد» لتشمل كلاً من التقاليد الدينية والتقاليد الإنسانية العلمانية. ويقترح بنيدكت أندرسون (**Benedict Anderson**) عبارة «المجتمعات المتخيلة» لوصف كل المجتمعات القومية. ويطرح نينيان سمارت (**Ninian Smart**) «رؤى كونية» مصطلحاً مشتركاً يشير إلى القومية والاشتراكية والدين[٣٢]. ولقد اقترحت في موضع آخر عبارة «أيديولوجيات النظام»، على الرغم من أن المصطلح محمل بمعانٍ

(٣٢) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1962); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), and Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Scribner's, 1983).

ربطها به كارل ماركس وكارل مانهاين، كما يثور حول تأويله قدر كبير من الخلاف(٣٣). نشأ المصطلح في نهاية القرن الثامن عشر في سياق صعود القومية العلمانية(٣٤). سعت مجموعة من المنظرين الفرنسيين - idéologues كما سموا أنفسهم - إلى إنشاء علم للأفكار قائم على نظريات فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك ورينيه ديكارت، تتصف بقدر من الشمول يكفي لأن يجعلها تحل محل الدين بالمعنى العام، وأن تضيف ثقلاً أخلاقياً إلى القيم العامة توازن مظاهر الغلو العنيف في الثورة الفرنسية. وطبقاً لأحد هؤلاء المنظرين، ديستوت دي تراسي (Destutt de Tracy)، الذي قدم كتابُه **عناصر الأيديولوجية** *Elements of Ideaology* المصطلح إلى العالم، فإن «المنطق» هو الأساس الوحيد «للعلوم الأخلاقية والسياسية»(٣٥). وربما اندهش واضعو المصطلح الفرنسي «أيديولوجي» مما آل إليه تعريفه الجديد، لا سيما في الحوارات المعاصرة، حيث تُعامَل الأيديولوجية بوصفها نظاماً تفسيرياً غير علمي تماماً.

اقترح المنظرون أن يحل «علم للأفكار» محل الدين، وبذلك كانوا يضعون ما يسمونه أيديولوجية ونسميه ديناً (بالمعنى العام) سواءً بسواء. وربما كان كليفورد غيرتس (Clifford Geertz) أقرب من استخدم المصطلح بمعناه الأصلي بين المحدثين؛ إذ تحدث عن الأيديولوجية بوصفها «نظاماً ثقافياً»(٣٦). يضم غيرتس النظامين السياسي والديني داخل إطاره، إضافة إلى أنظمة ثقافية كثيرة لا تميز بين الدين والسياسة. ويمكن اعتبار الدين والقومية العلمانية أنظمة ثقافية حسب استخدام غيرتس للكلمة، وبذلك فهما

(٣٣) انظر:
Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, edited by Roy Pascal (New York: International, 1939), and Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace and World, 1936).

للاطلاع على مناقشة المعنى المعاصر للإيديولوجيا، انظر:
David E. Apter, ed., *Ideology and Discontent* (New York: Free Press, 1964), and Chaim I. Waxman, ed., *The End of Ideology Debate* (New York: Simon and Schuster, 1964).

(٣٤) Richard H. Cox, *Ideology, Politics, and Political Theory* (Belmont, CA: Wadsworth, 1969).

(٣٥) ورد في: المصدر نفسه، ص١٧.

(٣٦) Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System," in: Apter, ed., Ibid.

أيديولوجيتان، حسب استخدامه. فكلاهما ينظر إلى العالم على نحو متناغم في متناول اليد. ويقترح الاثنان وجود مستويات للمعنى وراء الحياة اليومية تعطي تجانساً للأشياء غير المرئية، وكلاهما يتيح المرجعية التي تمنح النظام الاجتماعي والسياسي سبب وجوده. وبذلك، يعرّفان للفرد طريق الوجود الصحيح في العالم، ويربطان الأشخاص بالمجموع الاجتماعي.

القومية العلمانية شكل اجتماعي من العلمانية التي تحدد مكان الفرد داخل الكون، وفكرة الأمة العلمانية تربط الشخص بمكان بعينه وتاريخ بعينه. ويقول عدد من متخصصي العلوم الاجتماعية: إن ظاهرة القومية العلمانية ترتبط بحاجة فطرية داخل الأفراد إلى إحساس بالمجتمع. ومنذ فترة قريبة، قال جون لاي (John Lie): إن فكرة «الذات الشعبية» المشتركة ـ غالباً ما تُفهم من زاوية عرقية أو دينية ـ مكون أساسي لفكرة الأمة الحديثة[٣٧]. وقبله، أشار كارل دويتش إلى أهمية أنظمة الاتصال في تعزيز الإحساس بالقومية[٣٨]. يقول إرنست جلنر: إن الشبكة السياسية والاقتصادية لأي أمة ـ دولة، لا يمكن أن تعمل إلا في ظل روح من القومية القائمة على ثقافة متجانسة، ونسق اتصال متحد، ونظام تعليم مشترك[٣٩]. وأكد غيرهم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية على الجانب النفسي في الهوية القومية، وهو حس الموقع التاريخي الذي يتولد عندما يشعر الأفراد أنهم ينتمون إلى تاريخ قومي أكبر[٤٠].

ولكن، خلف هذه المفاهيم عن المجتمع، توجد الصورة الصارمة للنظام الاجتماعي. فالقومية تقتضي الولاء لسلطة تحتكر «الاستخدام المشروع للقوة المادية» في أي مجتمع، كما يقول ماكس فيبر[٤١]. ويصف

---

(٣٧) John Lie, *Modern Peoplehood* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

(٣٨) Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, MA: MIT Press, 1966).

(٣٩) Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 140.

(٤٠) Anthony D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century* (Oxford: Martin Robertson, 1979), p. 3.

انظر أيضاً:

Leonard W. Doob, *Patriotism and Nationalism* (New Haven, CT: Yale University Press, 1964).

(٤١) Max Weber, "Politics as a Vocation," in: Hans H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 78. =

غيدنز القومية بأنها الحساسية الثقافية للسيادة، ويقصد بذلك جزئياً أن الوعي بكون الفرد خاضعاً لسلطة - وهي سلطة تمتلك قوة الحياة والموت - يمنح القومية فاعليتها[(٤٢)]. وبذلك، لا تنطوي القومية العلمانية على ارتباط بروح نظام اجتماعي؛ بل أيضاً على فعل الخضوع لوكيل لهذا النظام.

وتؤكد المحاولات الأكاديمية لتعريف الدين على أهمية النظام أيضاً، على الرغم من أن مسألة الترتيب والنظام أمر ميتافيزيقي بالأساس وليس سياسياً أو اجتماعياً في سياق بعد - تنويري يُنظر إلى الدين فيه بالمعنى الضيق. فعندما يقدم الدين لأتباعه إحساساً بالنظام النظري، فإنه غالباً ما يتعامل مع مشكلة وجودية، وهي مشكلة الاضطراب. ويقابل فكرة اضطراب الحياة العادية نظام إلهي متقن لا يتغير[(٤٣)]. ويرى غيرتس أن الدين سعيٌ لإدماج الواقع اليومي في نسق من التماسك على مستوى أعمق[(٤٤)]. ويصف روبرت بيللا (Robert Bellah) أيضاً الدين بأنه محاولة للوصول إلى ما وراء الظواهر العادية في «مخاطرة الإيمان» تسمح للناس بأن يتصرفوا «في وجه عدم اليقين، وعدم قابلية التنبؤ» على أساس مرتبة أعلى من الواقع[(٤٥)].

= وفيما يتعلق باحتكار الدولة للعنف، انظر:

John Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1982), and Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971).

(٤٢) Giddens, *The Nation-State and Violence, vol. 2 of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, p. 219.

(٤٣) مفهوم الدين بوصفه آلية مفاهيمية تفرض النظام على مناطق الحياة المرتبكة موضوع شائع لدى بنيويين مثل كلود ليفي شتراوس وماري دوغلاس وأتباع نظرية المحاكمات عند رينيه جيرارد. وللاطلاع على نظرية المحاكاة، انظر:

Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres: Enquêtes sur un nouveau paradigme* (Paris: èditions du Seuil, 1982), and *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium (September 14-16, 1981)*, edited by Paisley Livingston, Stanford Literature Studies; 1 (Saratoga, CA: Anma Libri, 1984).

(٤٤) يعرّفه غيرتس بأنه «منظومة رموز تعمل لتنشئ في الناس أمزجة ودوافع قوية متغلغلة ودائمة عن طريق صياغة رؤى لنظام عام للوجود، ثم لف هذه اللغة في أثواب أو في هالات من الواقعية حتى تبدو هذه الأمزجة والدوافع واقعية على نحو فريد». انظر:

Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in: William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 3rd ed. (New York: Harper and Row, 1972), p. 168.

(٤٥) Robert N. Bellah, "Transcendence in Contemporary Piety," in: Donald R. Cutler, ed., *The Religious Situation: 1969* (Boston, MA: Beacon, 1969), p. 907.

ويرى بيتر بيرغر (Peter Berger) أن هذا الاتجاه الإيماني تأكيد للمقدس الذي يعمل عمل المدخل إلى حقيقة أكثر يقيناً من حقيقة هذا العالم[٤٦] ويفضل لويس دوبريه (Louis Dupré) أن يتجنب مصطلح «المقدس»، لكنه يدمج عناصر من تعريفَي بيرغر وبيللا في وصفه الدين بأنه «التزام بالمتجاوز بوصفه واقعاً آخر»[٤٧]. وفي هذه الحالات جميعاً، يوجد توتر بين هذا العالم الناقص المضطرب وعالم متقن منتظم يوجد في حالة أعلى متجاوزة أو في لحظة تراكمية في الزمن. وكما أكد إميل دوركهايم، الذي أثرت أفكاره تأثيراً كبيراً في كل هؤلاء المفكرين، فإن للدين قوة أشمل وأوسع من أن تحيط بها أي ثنائية طرفاها المقدس والدنيوي. ويرى دوركهايم أن المنظور الديني يشمل تصور وجود مثل هذه الثنائية، كما يشمل الاعتقاد بأن الجانب المقدس سيسود في النهاية وحده[٤٨].

وحتى على المستوى الميتافيزيقي، فالدين مثله مثل القومية العلمانية، يمكن أن يوفر اللاصق الروحي الذي يخلق تماسكاً بين مجتمعات كبيرة، ويتشارك أفراد هذه المجتمعات ـ العلمانية أو الدينية ـ تراثاً ورؤية كونية معينة. يوصف فيها الصراع الأساسي بين المظهر والحقيقة الأعمق على نحو تفصيلي وله سمات ثقافية مميزة. ولهذه الحقيقة الأعمق درجة من الدوام والترتيب لا تبلغها وسائل عادية، فالصراع بين مستويي الحقيقة هو غرض وجود الدين والقومية العلمانية: فإن لغة الاثنين تحوي صوراً للفوضى

---

(٤٦) Peter L. Berger: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York: Doubleday, 1980), p. 38, and *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).

(٤٧) Louis Dupré, *Transcendent Selfhood: The Loss and Rediscovery of the Inner Life* (New York: Seabury, 1976), p. 26.

لمناقشة تعريفات بيرغر ودوبري، انظر:

Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change," *Daedalus*, vol. 111, no. 1 (Winter 1982), pp. 1-19.

(٤٨) يصف دوركهايم ثنائية المقدس والدنيوي في الدين كالتالي: «في تاريخ الفكر الإنساني كله لا يوجد مثال آخر لفئتين من الأشياء عميقة التمايز ومتطرفة التناقض. . . فقد أدرك العقل الإنساني دائماً وفي كل مكان المقدس والدنيوي بوصفهما طبقتين مستقلتين، عالمين لا يجمعهما شيء. . . وقد فُهم هذا التناقض بطرق مختلفة في الديانات المختلفة». انظر:

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated Joseph Ward Swain (London: Allen and Unwin, 1976 [1915]), pp. 38-39.

وكذلك للنظام الهادئ، ويبسطان الأمل على الرغم من تناقض المظاهر معه لأن النظام سينتصر في النهاية والفوضى ستُحتوى. ولأن الدين (بالمعنيين الواسع والضيق) والقومية العلمانية أيديولوجيتان للنظام، فهما متنافسان محتملان[٤٩]. ويمكن لكل منهما أن يدعي أنه الضامن للنظام داخل أي مجتمع، ويمكن لكليهما أن يدعيا المسؤولية الكاملة عن النظام الاجتماعي. وتحمل مثل هذه الادعاءات درجة استثنائية من القوة، لأنها تنطوي على الحق في تقرير الغطاء الأخلاقي لقرارات الحياة والموت، ومنها الحق في القتل. وعندما تتولى القومية العلمانية أو الدين هذا الدور منفردة، فإنها تزيح الآخر إلى دور اجتماعي هامشي.

العنف الديني رد فعل للقومية العلمانية

غالباً ما يكون رفض القومية العلمانية عنيفاً، وليس السبب الوحيد أن من يتحدون الدولة العلمانية يتوقون إلى تولي مراكز السلطة في الحياة العامة، فهم أيضاً يتحدون حق الدولة العلمانية في الشرعية الذي يتيحه احتكارهم استخدام العنف للحفاظ على النظام العام. وإن وضع «الدين» إلى جوار «علماني» يتيح لمن يتماهون مع هذا النوع من الدين إمكانية سطوة القوة نفسها التي استخدمتها الدولة العلمانية للحفاظ على نظامها.

وهكذا، ينطوي النقد الديني للقومية العلمانية على تحدٍّ لمصدر القوة الاجتماعية التي يقوم عليها النظام العام العلماني. وهو تحكم كامل يدعمه الغطاء الأخلاقي للعنف السياسي. والانتماء إلى أيديولوجية بديلة للنظام العام ـ فكرة الدين المتخيلة ـ تمنح الفرد القدرة على العنف. وفي العالم الحديث، اكتسبت الدولة العلمانية، والدولة وحدها، سلطة القتل المشروع، ولكن لأغراض محدودة، مثل الدفاع العسكري والحماية الشرطية وحكم الإعدام. لكن بقية قدرة الدولة على الإقناع وتشكيل النظام الاجتماعي مستمدة من هذه القوة الأساسية. وفي رأي فيبر، يكمن احتكار العنف

---

(٤٩) على الرغم من أنني أستخدم مصطلح «الدين» (كما في «الدين المسيحي»)، فأنا على العموم أتفق مع سميث، إذ قال منذ سنوات إن الاسم «دين» يمكن أن يستبعد من لغتنا لأنه ينطوي على بنية مشفرة من المعتقدات والممارسات. ويرى أن نقيد أنفسنا باستخدام الصفة «ديني». انظر:
Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 119-153.

المشروع داخل المجتمع وراء كل ادعاءات السلطة السياسية(٥٠). وعندما يتحدى الناشطون الدينيون الدولة اليوم، وحيثما يؤكدون وجودهم حول العالم، فإنهم يسترجعون الحق التقليدي للسلطات الدينية أن تقول متى يكون العنف أخلاقياً ومتى لا يكون.

تتيح مواقف الصراع الاجتماعي سياقات تستدعي السلطة الدينية لتُشرعِن القتل. وينطبق هذا بشكل خاص في حالة الصراعات التي تتضمن قضايا الهوية والولاء والتضامن الجمعي، وربما تكون الهويات الدينية عنصراً في حركات التعبئة والانفصال وإنشاء دول جديدة. ومن الطريف أن نذكر في هذا الصدد أن أشهر الحوادث التي أدت فيها السلطات واللغة الدينية دوراً في العالم المعاصر وقعت في أماكن يصعب فيها تعريف فكرة الدولة ـ الأمة أو قبولها. وفي نهاية القرن العشرين، تشمل هذه الأماكن: فلسطين والبنجاب وسريلانكا. وفي العقد الأول من القرن الواحد والعشرين تشمل: العراق والصومال ولبنان، وهي أماكن يملؤها الشك بشأن ما ينبغي أن تكون عليه الدولة وأي عناصر في المجتمع ينبغي أن تقودها. وفي هذه الأمثلة، أتاحت الولاءات الدينية الأساس لإجماع قومي جديد، ونوع جديد من القيادة.

كما أتاحت الممارساتُ والأفكار الثقافية المرتبطة بالإسلام واليهودية والمسيحية بدائلَ دينيةً لأيديولوجية علمانية كأساس للقومية، وأتاحت صورٌ سياسية من تاريخها الديني مصادرَ للتفكير في الدين الحديث بلغة سياسية. ينطبق هذا أيضاً على الهندوسية والسيخ، والأعجب من ذلك على البوذية؛ ففي تايلاند مثلاً، يسترجع الناشطون السياسيون البوذيون شرط أن يكون الملك كاهناً قبل أن يتولى السلطة السياسية ـ ينبغي أن يكون «زاهداً في الدنيا» قبل أن يصبح «قاهراً للدنيا»، كما يقول ستانلي تامبيا (Stanley Tambiah)(٥١).

---

(٥٠) Weber, "Politics as a Vocation," p. 78.

(٥١) Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976).

لعرض مفيد لمجتمع ثيرافادا (Theravada)، انظر:

Donald K. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia* (Chambersburg, PA: Anima, 1981).

وللاطلاع على دور الكهّان في السياسة التايلندية، انظر: =

أقام زعماء بورما اشتراكية بوذية قوامها خليط غريب متناغم من الأفكار الماركسية والبوذية. وحتى الاحتجاجات ضد ذلك النظام في بورما (صار اسمها ميانمار) لها سمة دينية؛ فكثير من المظاهرات في الشوارع يقودها كهنة بوذيون[٥٢]. وهكذا، ففي أكثر المجتمعات الدينية التقليدية، بما فيها المجتمعات البوذية، فإن «الدين»، كما يقول دونالد سميث، «يجيب عن سؤال الشرعية السياسية»[٥٣]. وفي الغرب الحديث، توفر القومية هذه الشرعية، وهي قومية علمانية. وحتى في هذا السياق، تسكن التسويغات الدينية على الأطراف، فتكون تحديات محتملة للقومية القائمة على افتراضات علمانية. وربما لا يشير إلى هذه الإمكانية شيء أكثر من تواصل السياسات الدينية في المجتمع الأمريكي، بما فيها نشأة الميليشيا المسيحية واليمين الديني الأمريكي[٥٤]، وربما صيغ تسويغ النظام الاجتماعي بلغة علمانية أو دينية، وكلاهما يقتضي إيماناً بالطبيعة الوحدوية للمجتمع الذي

Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-political Change and= Political Activism of the Thai Sangha* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982), and Charles F. Keyes, *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State* (Boulder, CO: Westview, 1987).

(٥٢) للاطلاع على خلفية القومية الدينية في بورما (ميانمار)، انظر:

Donald Eugene Smith, ed., *Religion and Politics in Burma* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965); E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), and Heinz Bechert, "Buddhism and Mass Politics in Burma and Ceylon," in: Donald Eugene Smith, ed., *Religion and Political Modernization* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974), pp. 147-167.

وللاطلاع على وجهة نظر معارضة بعض الشيء - أي إن الأثر البوذي ضعيف نسبياً في القومية البورمية - انظر الفصل المخصص لبورما في:

Fred R. von der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia: Burma, Indonesia, the Philippines* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1963), and Fred R. von der Mehden, "Secularization of Buddhist Polities: Burma and Thailand," in: Smith, ed., *Religion and Political Modernization*, pp. 49-66.

(٥٣) Donald Eugene Smith, ed., *Religion, Politics, and Social Change in the Third World: A Sourcebook* (New York: Free Press, 1971), p. 11.

(٥٤) انظر:

Walter H. Capps, *The New Religious Right: Piety, Patriotism, and Politics* (Columbia: University of South Carolina Press, 1990); Randall Balmer, *Mine Eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America* (New York: Oxford University Press, 1989), and Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (New York: Harper and Row, 1989).

يستطيع أن يسبغ المصداقية على التمرد السياسي والحكم السياسي معاً.

عندما قابلت شخصياً بعض أئمة السنة في العراق عام ٢٠٠٤، بعد الغزو الأمريكي لبلادهم، قالوا لي إن معارضة الاحتلال الأمريكي سببه أنهم يعدون أمريكا عدواً للإسلام. ما أدهشني في هذه المقارنة أنهم كانوا يساوون بين الاثنين، ويدركون أن أي دولة علمانية في حالة تنافس مع ما يعد ديناً. وكان من شأن ذلك أن يدهش كثيراً من دعاة القومية العلمانية في القرن العشرين. ففي الخمسينيات والستينيات، كان باحثون مثل كوهن وإمرسون، وزعماء قوميون، مثل ناصر ونهرو، يعدون القومية العلمانية أرقى من الدين بشكل كبير، لأنهم كانوا يرون أنها تختلف عنها اختلافاً نوعياً.

مع ذلك، فمن الواضح أن اعتناق القومية العلمانية يتطلب قدراً كبيراً من الإيمان، على الرغم من أن هذه الفكرة لم تصغ بلغة الدين؛ فاللغة التي قُدمت بها كانت لغة حالمة إلى حد بعيد، ترتبط بالقيم الروحية. وقد بدأت المقارنات بين القومية العلمانية والدين مبكراً في أيام توكفيل(٥٥). وبعد الصعود العالمي للقومية العلمانية في نهاية الحرب العالمية الثانية، لاحظ عدد غير قليل من الباحثين تشابهاً بين الخصائص الأيديولوجية للقومية العلمانية والفكرة الحديثة عن الدين؛ فكلتاهما تعتنق «إيماناً بالمصير»، كما قال أحد الباحثين(٥٦). وقد طور البعض هذه النظرة إلى القومية العلمانية وقال صراحة، كما قال أحد المؤلفين عام ١٩٦٠: إن القومية «دين»(٥٧). ويحدد أحد علماء مقارنة الأديان، وهو نينيان سمارت، السمات التي تجعل القومية العلمانية قريبة من نوع من الدين، وهو «الدين القبلي»(٥٨). وقد استخدم ستة معايير لتعريف المصطلح، وخلص إلى أن القومية العلمانية تفي

---

(٥٥) Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, p. 11.

(٥٦) Arlie J. Hoover, *The Gospel of Nationalism: German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1986), p. 3.

(٥٧) Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960).

(٥٨) Ninian Smart, "Religion, Myth, and Nationalism," in: Peter H. Merkl and Ninian Smart, eds., *Religion and Politics in the Modern World* (New York: New York University Press, 1983), p. 27.

ولمقارنة أخرى بين القومية والدين، انظر:

Hoover, *The Gospel of Nationalism: German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles*, pp. 3-4.

بكل المقاييس: العقيدة، والأسطورة، والأخلاق، والطقوس، والتجربة، والتنظيم الاجتماعي.

إن اختراعَي الحداثة ـ القومية العلمانية والدين ـ كلاهما يؤدي عملاً أخلاقياً، وهو توفير إطار شامل لنظام أخلاقي، وهو إطار يطلب الولاء الكامل ممن ينتمون إليه. وعلى الرغم من أن الافتراض الحديث هو أن القومية نظام أخلاقي للمجال العام والدين للمجال الخاص، فكلاهما يمنح المصداقية الأخلاقية للشهادة والعنف. ونتيجة لذلك، فإن الفكرة الحديثة عن الدين بنية تحتمل الثورية لأنها تتيح تسويغاً للعنف يمكن أن يتحدى سلطة الدولة العلمانية.

قد يكون صحيحاً أن كيانات أخرى مثل المافيا وكو كلوكس كلان تسوغ العنف، لكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك بإقناع إلا لأن أتباعها يعتبرونها إما منظمات شبه حكومية أو شبه دينية (على التوالي). ولأن الفاصل بين القومية العلمانية والدين كان دائماً رقيقاً ـ وهما مفهوما العام والخاص في النظام الأخلاقي الحديث ـ فقد كانا يبرزان كغريمين أحياناً؛ فكلاهما تعبيرٌ عن الإيمان، وكلاهما يتضمن هوية تتماهى مع مجتمع كبير وتقدم له الولاء، ويؤكد كلاهما على الشرعية الأخلاقية القصوى للسلطة المتمثلة في قيادة ذلك المجتمع.

يلاحظ بنيدكت أندرسون السهولة التي تسوغ بها القومية العلمانية القتل الجماعي. ويجد صلة قوية بين «التصور القومي والتصور الديني». وكما يقول أندرسون: كان صعود القومية العلمانية في تاريخ العالم امتداداً «لأنظمة ثقافية كبيرة سبقته ومنها ـ وكرد فعل لها أيضاً ـ خرجت إلى الوجود»[٥٩]. وغالباً ما تثير القومية العلمانية استجابة شبه دينية، وكثيراً ما تبدو كنوع من «القومية الثقافية»، على النحو الذي وصف به هوارد ريغنز (Howard Wriggins) العواطف القومية السنهالية ذات مرة[٦٠]؛ فهي لا تضم فقط القيم الثقافية المشتركة لشعب داخل حدود قومية قائمة بالفعل أو بالإمكان، بل أيضاً تثير ردَّ فعلٍ ثقافياً خاصاً بها.

(٥٩) Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* p. 18.

(٦٠) W. Howard Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960), p. 169.

ويؤكد هذا التشابه بين المخيلة العلمانية والدينية في تطبيق أعمال عنف عامة الفكرة التي رددها كثير من الناشطين الدينيين في أيامنا هذه، وهي أن الدين يستطيع أن يقدم مسوغاً للقوة قائماً على العنف الذي هو أساس السياسة الحديثة. ولمَ لا؟ إذا كانت العلمانية، بوصفها مفهوماً متخيلاً للنظام الاجتماعي، قادرة على منح الشرعية الأيديولوجية للمجتمعات السياسية الحديثة. ويمكن بسط وظيفة إسباغ الشرعية هذه نفسها على توأم مفهوم العلمانية، وهي فكرة الدين. إن الناشطين الدينيين اليوم حداثيون دون أن يدروا، لأنهم يقبلون المفهوم العلماني نفسه، وهو وجود تمييز جوهري بين عالم ديني وآخر علماني. يظن الناشطون الدينيون أنهم ببساطة يستردون القوة السياسية للدولة باسم الدين، وربما نجح هذا الترتيب في عالم قبل حديثٍ كانت فيه الحساسيات الدينية مجدولة مع معنى واسع للنظام الأخلاقي، وكان بإمكان كيان سياسي قائم على الدين أن يضم مجتمعاً متنوعاً وتعددياً.

المفارقة هي أن الفكرة الحديثة عن الدين أضيق كثيراً من ذلك، لأنها تتكون من مذاهب ومجتمعات همّشتها العلمانية، وهي في بعض الحالات تسعى إلى الانتقام؛ فقد صعدت شخصية «فرانكنشتاين الدين»، التي خلقها خيال عصر التنوير، حتى أخذت تطالب بالاستحواذ على أغلى منجزات عصر التنوير، وهو الدولة ـ الأمة. المأساة أن تحدي النظام العلماني الذي ينشأ من هذا النوع من القومية الدينية غالباً ما يهز أسس القوة السياسية هزاً شديداً عنيفاً.



(٩)
العمل الإنساني الديني والسياسات الكوكبية للعلمانية

سيسيليا لينتش

يؤكد مدير منظمة إنسانية مسيحية متجاوزة للقوميات أن «نموذج التنمية» متأصل في تعاليم الإنجيل أكثر من «النموذج الخيري». ويسمي ناشطون موجة جديدة من المنظمات غير الحكومية الإسلامية من الصومال والعراق وفلسطين أنفسهم علمانيين، ويرفض بعض مسلمي العراق فئات «سني» و«شيعي»، ويمارس ما يبلغ ٨٠ بالمئة من الناس في بعض الدول الأفريقية «الديانة التقليدية» غالباً مع المسيحية أو الإسلام، على الرغم من تواصل الجدل حول ما إذا كانت هذه الممارسات تمثل «ديناً»، أو فئة أخرى من المعتقدات الشعائرية.

كيف نفهم هذه الأمثلة وغيرها داخل فئتَي الديني والعلماني القائمتين؟ ما حدود «عصرنا العلماني» داخل عملية «نزع العلمانية عن العالم»[١]؟ يمكن أن يطرح هذا السؤال بصيغة عكسية مؤلفون كثيرون في هذا الكتاب، لكي يسألوا عن حدود عملية نزع العلمنة داخل عصرنا العلماني. وعلى الرغم من أن بنية سؤالي جزء لا يتجزأ من الطرح الذي سأقدمه، فإنني أقر بقابلية تبديل عناصر هذا السؤال.

---

(١) انظر:

Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), and Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).

يشكك هذا الفصل في صحة الحدود القائمة بين العلماني والديني في الأمور الدولية، ويصف تحديداً قدر تأثير هاتين الفئتين في إنتاج افتراضات عن طبيعة المعتقدات والأفعال الدينية والعلمانية، وإذا كانت تتيح مساحة فكرية مناسبة لاستيعاب أنواع الممارسات والتصورات التي لدى العاملين بالأنشطة الإنسانية الدينية المعاصرين. ويُفترض غالباً أن الحدود بين الديني والعلماني ثابتة، على الرغم من أن المشاركات في هذا الكتاب ليست على هذا النحو مطلقاً. وأعتمد في هذا على مقابلات شخصية تفصيلية مع ناشطين من منظمات أهلية في مجال الأعمال الإنسانية بوجه عام، أُجريت في وسط وشرق أفريقيا والشرق الأوسط وجنيف ونيويورك وجنوب كاليفورنيا، بغرض تحليل تأثيرات التقاطعات المعاصرة بين الديني والعلماني على الشؤون الدولية[٢]. وغالباً ما تُفهم التأويلات والأفعال الناتجة على أنها في أصل «الديني» أو في أصل «العلماني»، لكنني أقول إن الأخلاق والأفعال الدينية في عالم علماني، أو الأخلاق والأفعال العلمانية في عالم متدين، هي وحدات في أبنية يدخل بعضها في تكوين بعض[٣]، ويصوغ أحدهما الآخر بشكل مستمر، لكن تقاطع السياقات المحلية مع الخطابات والممارسات الكوكبية، بما في ذلك خطابات وممارسات «الحرب على الإرهاب» والسوق الليبرالية، ينتج اتجاهات يمكن تمييزها وتحليلها.

وعلى سبيل المثال، تؤثر «الحرب العالمية على الإرهاب» على شكل الحدود بين الديني والعلماني في السياقات المحلية، والعكس صحيح. يؤكد صنّاع السياسة الغربيون أن صعود أشكال الإسلام المتطرفة هي التي فرضت

---

(٢) أجريت مقابلات شخصية لمشروع أكبر عن «الأخلاق الإسلامية والمتداخلة الأديان في الأزمات العالمية» في الكاميرون (المقاطعة الجنوبية الغربية، وتشمل بيوا ومامفيه ومانيمان إضافة إلى العاصمة يواندا وأكبر المدن دوالا) في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦، وكانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧، وآب/ أغسطس، وأيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨. وفي كينيا (نيروبي وماساي مارا ومومباسا) في حزيران/ يونيو، وتموز/ يوليو ٢٠٠٧. وفي الشرق الأوسط (الأردن وبيت لحم والضفة الغربية والقدس) في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧. أجريت المقابلات في نيويورك من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦ إلى آذار/ مارس ٢٠٠٧، وفي جنيف في تموز/ يوليو ٢٠٠٨، وفي جنوب كاليفورنيا من ٢٠٠٦ إلى ٢٠٠٩. وقد أجريت مقابلات مع ١٤٠ شخصاً تقريباً لهذا المشروع (حتى الآن)، مدة كل مقابلة بين ٤٥ دقيقة وساعتين ونصف الساعة. وأشكر زمالة The Andrew W. Mellon New Directions Fellowship لتمويل هذا البحث.

(٣) Audie Klotz and Cecelia Lynch, *Strategies for Research in Constructivist International Relations* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2007).

الحرب العالمية على الإرهاب. ويؤكد النقاد أن الحرب على الإرهاب هي التي أسرعت بصعود التطرف الإسلامي، وفي الوقت نفسه تظل المساجد حلبات مهمة للتعبير عن الأخلاق وتقديم الإعانات الاجتماعية بطرق لا تتوافق بالضرورة مع صفتَي «متطرف» أو «معتدل». وبالعكس، فإن ممارسات الحرب على الإرهاب تشكّل خطابات ناشطي العمل الإنساني الإسلامي في المنظمات غير الحكومية الذين يسعون إلى التصديق على تمويلهم من المتبرعين الغربيين.

تؤثر الممارسات الاقتصادية في السوق الليبرالية أيضاً على كيفية تصور اللاعبين الدينيين عملهم، وكذلك وضع الأولويات للقضايا، فإن كلاً من المنظمات غير الحكومية الدينية والعلمانية تستخدم «لغة المنظمات غير الحكومية» المعولمة لتعبّر عن أهدافها، وتقيّم نتائجها، وتحصل على تمويل المتبرعين. وفوق ذلك، ينبغي أخذ خطابات الكفاءة الاقتصادية التي تنشرها مجتمعات المتبرعين في المجالات الإنسانية المرتبطة بالصحة في اعتبارنا لنفهم تراتبية القضايا التي تسعى المنظمات غير الحكومية القائمة على الأديان إلى تناولها.

وأخيراً، فإن ثنائية العلماني/الديني إشكالية عند التعامل مع أشكال التجانس التي تنتج عن تقاطع الديانات «التقليدية» و«العالمية». وبهذا لم تتحقق تنبؤات فيبر بأن التقاليد القائمة على «السحر» ستخلي الساحة للديانات العالمية «المعقلنة»؛ بل إن التكنولوجيا والعلم يتقاطعان مع حقوق الإنسان والتقاليد لخلق علاقات دائمة لكنها دينامية بين الديانات المحلية والعالمية. وتستمر هذه العلاقات في إبراز الطبيعة غير المستقرة للتمييزات بين التقاليد الدينية. ولذلك نواتج مهمة تؤثر في ثنائية الديني/العلماني.

طبيعة العلماني والديني

تعتمد الثنائيات، مثل المقدس/الدنيوي، التجاوز/الحلول، الخاص/العام، قبل ـ حداثي/حداثي، غير ليبرالي/ليبرالي على تمييزات بين الديني والعلماني. يتتبع خوسيه كازانوفا أحد استخدامات مصطلح «علماني»، ليشير إلى رجال الدين الذين «تركوا الدير ليعودوا إلى «العالم» ومغرياته». و«العلمنة» هي الإجراء القانوني في القانون العام بالقرون الوسطى، الذي

كان يمكنهم من فعل ذلك. فيذكر أن «العلمنة» أيضاً تشير إلى العملية التاريخية التي استخدمتها الدولة الناشئة للاستيلاء على ثروة الكنيسة الهائلة بعد حركة الإصلاح الديني(٤). ويتتبع طلال أسد مصطلحَي «علمانية» و«علماني» حتى يصل إلى المفكرين الأحرار في منتصف القرن التاسع عشر الذين حاولوا تفادي تهمة «الكفر» في إنكلترا التي كانت تسودها المسيحية(٥). وهكذا، فإن طبيعة العلماني، إذا نظرنا إليه من خلال هذه العمليات، تشير إلى مواقف أنتجتها الخلفية القوية للمؤسسات والأفكار والتوقعات المسيحية، ولكنها كانت ضدها. وتشير أيضاً إلى تمييزات ناشئة بين فئات العام والخاص والاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

ومن المشهور أيضاً، أن طلال أسد أبرز الظروف المحتملة لظهور فئة «الدين»، فوضع الدين في سياق التحولات التاريخية التي جسدت المجالات العامة والخاصة أثناء عصر التنوير(٦). لكن كازانوفا يذكرنا أيضاً بأن الخط الفاصل بين «مدينة الرب» و«مدينة الإنسان»، أو ثنائية الروحاني والزمني، ظلت ملتبسة ومرنة طوال العصر قبل الحديث(٧). وفي سياق السياسة المعاصرة، يبين سالفاتور (Salvatore) وليفاين (LeVine) وآخرون أن فئتَي «الفضاء العام» و«الشريعة» اللتين يعتقد أنهما المثالان النموذجيان للعلماني والديني على التوالي، تتكونان من مجموعة من الأشكال الاجتماعية العامة/الخاصة في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية(٨).

يبقى أمامنا إذاً أسئلة عن أصول العلماني والديني وتشكلهما المتواصل تاريخياً وحالياً. ويرى بعض الباحثين أن أفضل رؤية للعلمانية هي أنها امتداد للمسيحية، ويرى آخرون أنها أقرب إلى الارتباط التكاملي بأشكال مختلفة

---

(٤) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 12-13.

(٥) Talal Asad, *Formations of the Secular: Asad, Formations of the Secular* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 23.

(٦) Talal Asad, *Genealogies of the Sacred: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993).

(٧) Casanova, *Public Religions in the Modern World.*

(٨) Armando Salvatore and Mark Levine, eds., *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (New York: Palgrave, 2005).

من المنطق وآليات الحداثة الليبرالية[9]. يوسع آخرون نطاق ظروف عوامل تشكيل العلماني والديني، فيعتنق عدد من الباحثين مفهوم «الحداثات المتعددة». ويشير العديد منهم إلى «مدى سياسي لاهوتي» لإمكانية العلماني/الديني[10]. وتنطوي الحركة في هذا المدى على إمكانات متعددة للأخلاق والأفعال، إضافة إلى مدى واسع من المواقف اللاهوتية تجاه «مفهوم الآخر»، من الإقصاء حتى التعددية والانسجام[11].

يساعد كل واحد من هذه التصورات في تحدي الثنائيات الاختزالية في مجال العلاقات الدولية التي تقوم على تصورات مختزلة للهويات والمصالح والدوافع والأفعال الدينية والعلمانية. وتنحو هذه الثنائيات إلى تعزيز الرأي بأن كل معتقد أو فعل ديني إقصائي، وأن أي علمانية موحدة تمثل المقياس المعياري للأخلاق والأفعال العالمية. لكن يظل السؤال: هل من المشروع أن نشير إلى بعض الممارسات والأخلاق بوصفها «دينية»، وأخرى بوصفها «علمانية» تاريخياً أو حالياً؟ يتبنى تشارلز تايلور فصلاً كلاسيكياً بين الديني بوصفه «متجاوزاً» والعلماني بوصفه «حلولياً»، ولكنه يطوره حتى يقول: إن ما يتصف به عصرنا العلماني ويميزه عما قبله من عصور هو أن أنماط الاعتقاد المتجاوز تمثل خياراً واحداً بين خيارات كثيرة (على الأقل في المجتمع الغربي). وقبل ذلك، فإن الاعتقاد في المتجاوز، أي في شيء يتجاوز الخير البشري، لم يعد الخيار الأساسي، بخلاف الحال في العصور السابقة[12]. ويلفت آخرون الانتباه إلى الطبيعة المتحولة والظرفية للديني

---

(٩) لا يعد أي من الرأيين العلمانية نمطاً مثالياً غير تاريخي، انظر، على سبيل المثال:
Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry*, vol. 33 (Autumn 2006), pp. 52-77, and Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," *Public Culture*, vol. 18, no. 2 (2006), pp. 323-347.

(١٠) انظر:

S. N. Eisenstadt, ed., *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations* (Leiden: Brill Academic, 2002), and Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

(١١) R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (New York: Rowman and Littlefield, 2000); Daniel Philpott, "Explaining the Political Ambivalence of Religion," *American Political Science Review*, vol. 101, no. 3 (2007), pp. 505-526, and Cecelia Lynch, "Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism," *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, no. 3 (2000), pp. 741-759.

(١٢) Taylor, *A Secular Age*.

والعلماني، سواء اتفقوا مع رواية تايلور التاريخية أو لم يتفقوا[١٣].

وأنا في هذا الفصل أهتم بكيفية تفاعل اللاعبين الدينيين في الأنشطة الإنسانية حالياً مع هاتين الفئتين في مناطق مختلفة من العالم، على نحو قد يتفق أو لا يتفق مع الخيارات التي يراها تايلور وغيره. وبالتحديد، ما أثر إبداعات العاملين في هذا المجال، الدينية أو العلمانية، فيما ينجزون عندما يستخدمونها لوصف الالتزامات الأخلاقية التي تدفعهم إلى العمل. وأود أن أقر بقوة «العلمانية الليبرالية» في تجلياتها التنويرية والسوقية والحكومية في تشكيل مفاهيم وأفعال العاملين المتدينين المعاصرين في الأعمال الإنسانية. ومع ذلك، أود أيضاً أن أفتح الباب أمام إمكانية ظهور أشكال جديدة من الفاعلية والأخلاق يمكن أن تنشئ أنماطاً من الاندماج الديني/العلماني، تسبب إشكالية للتصنيفات الليبرالية. ولتناول هذه القضايا، سأبدأ بخطوة في تحليل الظواهر التي واجهتها من خلال عملي البحثي في الكاميرون وكينيا وغانا والأردن والضفة الغربية ونيويورك وجنيف، مع توجيه الاهتمام إلى بنية الديني والعلماني في قلب تقاطعات بين خطابات السوق الكوكبية والحرب على الإرهاب ومظاهر العمل الإنساني المتجاوز القوميات والمحلي التي تجمع بين الديني والعلماني.

تحدي ثنائية الديني/ العلماني: المنظمات غير الحكومية الإنسانية

لمبدأ العمل الإنساني في ثوبه العلماني والديني تاريخ طويل. ويمكن تتبع تقاطع العمل الإنساني الديني والعلماني حتى نشأة الإرساليات الأوروبية أثناء عصور استعمار الأمريكتين وآسيا وأفريقيا. وفي هذه الحالات، كان التنصير يسير يداً بيد مع الغزو العلماني والاستعمار، ويضم مساعي شتى لتأسيس مناهج (المستعمرين) في الرعاية الصحية والتعليم واستخراج المعادن وفنيات الزراعة. وكان العاملون أصحاب التوجه الإنساني ـ وكانوا في المعتاد متدينين ـ يعتقدون أن هذه التقنيات «الحديثة»، من شأنها تحسين

(١٣) Jonathan VanAntwerpen, "Reconciliation Reconceived: Religion, Secularism, and the Language of Transition," in: Will Kymlicka and Bashir Bashir, eds., *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

الظروف المعيشية للأهالي. وهناك من تساءل عن الآثار غير المقصودة لأعمالهم أو أوغل بعمق أكبر في أخلاقيات مفهوم الآخر، مثل الأسقف الدومنيكاني بارتولومي دي لاس كساس (Bartolomé de las Casas)، وتمثل آخرون الاعتقاد بأن السيطرة السياسية، وكذلك الاجتماعية والاقتصادية، كانت عنصراً عادلاً وطبيعياً و/أو ضرورياً لتطور الشعوب وتقدمها. وبالمثل، استخدمت السلطات السياسية وحكام المستعمرات مسوغات دينية، إضافة إلى منطق توازن القوى لشرعنة غزوهم وسيطرتهم.

أما في القرن التاسع عشر، فقد ظهر شكل جديد من مفهوم العمل الإنساني، حاول التخلي عن الصلة الوثيقة بسياسة القوة والتركيز بدلاً من ذلك على الجهود اللاسياسية لتخفيف المعاناة. نشأ هذا النوع الجديد من العمل الإنساني أثناء حرب القرم وعمل فلورانس نايتانغيل ثم هنري دونان، وكان غالباً ما يتحلى بحساسيات دينية (يستمدون منها عملهم ودوافعهم). لكنه كان يدعو إلى تقديم الخدمة «المتجردة» لضحايا الحرب والمجاعة والمرض. أنشأ دونان اللجنة الدولية غير الطائفية للصليب الأحمر، وهي لا تزال المصدر غير الحكومي الأول للدعم في العالم كله اليوم. وعلى الرغم من السمة اللاسياسية المقصودة لهيئة الصليب الأحمر، فإن حتى هذا الشكل من العمل الإنساني يحتاج إطاراً قانونياً دولياً مازال يستند إلى حد أدنى من التعاون مع الحكومات[١٤]. إضافة إلى ذلك، واعترافاً بالدور الذي يؤديه الدين حتى في المنظمات الإنسانية «العلمانية»، عام ١٩٢٩ انقسمت لجنة الصليب الأحمر الدولية إلى شبكتين: جمعية الصليب الأحمر وجمعية الهلال الأحمر، لتعكس عدم الرضا في المناطق العثمانية السابقة عن رمزية الصليب. ودار الجدل حول إمكانية أن تتخذ لجنة الصليب الأحمر الدولية رمزاً عالمياً جديداً لا يحمل أي إيحاءات سياسية وثقافية ودينية، ومازال الجدل مستمراً (انظر مثلاً: «مناظرة الرمز» في موقع الاتحاد الدولي على شبكة الإنترنت)[١٥].

(١٤) Nicholas Onuf, “Humanitarian Intervention: The Early Years,” *Florida Journal of International Law*, vol. 16, no. 4 (December 2004), pp. 753-787.

(١٥) انظر:

“The Emblem Debate,” <http://www.ifrc.org>.

ويعد العاملون المتدينون في المجال الإنساني اليوم أنفسهم بالأساس مصدراً لاسياسياً للإغاثة والعون سيراً على خطى دونان، وإن استمروا في الجدل - مع ناشطين العمل الإنساني العلمانيين. ولكن نتائج محاولاتهم هذه لا تدفعهم إلى التحيز في أي صراع، فالهم الأكبر لديهم هو «الخير الإنساني» في ظل أقصى ما يمكن تخيله من ظروف - المجاعات والتطهير العرقي والاغتصاب الممنهج والمرض واليأس الذي يخلقه القهر والفقر المماسسين. وهم يختلفون اختلافاً كبيراً بشأن تشجيعهم متلقي الإعانة على اعتناق حساسيتهم الدينية والثقافية مع ما يأخذونه من أشكال العون المادي.

تعمل المنظمات الإنسانية الدينية أيضاً في سياق صارت فيه منظمات المجتمع المدني عموماً عنصراً لا غنى عنه في آليات الحكم على مستوى العالم(١٦). يكرر الباحثون الإشارة إلى أن خطابات الاقتصاد الكوكبي والليبرالية السياسية وممارستهما تدفع إلى نمو وضم المنظمات غير الحكومية، بل تفرضه، في أنشطة تقديم الرعاية الصحية والخدمات التنموية وعمليات الإغاثة في الكوارث وإجراءات حل النزاعات، لا سيما بعد نهاية الحرب الباردة ومع تراجع الدولة في كل هذه المجالات(١٧). ونتيجة لهذا، ترحب دول العالم الثالث، وغالباً ما تمأسس وتقنن دور المنظمات غير الحكومية العاملة في أراضيها. وعلى سبيل المثال، وضعت كل من كينيا والكاميرون آليات قانونية لتنظيم عمل المنظمات غير الحكومية والتنسيق بينها في ١٩٩٠(١٨). ويعكس هذا التزايد السريع للمنظمات غير الحكومية في ذلك الوقت، كما يعكس أسئلة حول قدرة الدولة على إدارتها.

---

(١٦) Margaret E. Keck and Kathryn Sikkink, *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998).

(١٧) Mustapha Pasha and David Blaney, "Elusive Paradise: The Promise and Perils of Global Civil Society," *Alternatives*, vol. 23, no. 2 (1998), pp. 417-450; Cecelia Lynch: "Social Movements and the Problem of "Globalization"," *Alternatives*, vol. 23, no. 2 (1998), pp. 149-173, and "Liberalism and the Contradictions of Global Civil Society," in: Antonio Franchaset, ed., *The Ethics of Global Governance* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2009).

(١٨) Rosemarie Muganda Onyando, "Are NGOs Essential for Kenya's Development?," (1999), <http://www.netnomad.com/NGOSDN.html>.

في مجال العلاقات الدولية، يرتبط الافتتان المعاصر بالدين ارتباطاً وثيقاً بالاهتمام الحاضر دائماً بأسباب العنف. ونتيجة لذلك، تتزايد الدراسات التي تحاول تقييم ظاهرة «صعود التطرف الإسلامي». وأحد ردود الأفعال على هذا الانشغال أحادي الاتجاه بهذا التقليد الديني، هو إبراز الزعماء المسلمين والجماعات الاجتماعية التي لا ينطبق عليها وصف «التطرف» وتصنيفهم تحت فئة «المعتدلين»[١٩] (ودعمهم). وهناك استجابة أخرى، وهي إثبات أن العنف يمكن (وليس بالضرورة) أن يأتي من أتباع أي دين[٢٠]. وحسب هذا الرأي، يسفر البحث في الرؤى الكونية التي يقدمها أتباع الديانات عن حداثات متعددة[٢١].

ويستكمل هذا البحث عملٌ مقارنٌ وإثنوغرافيٌ بشأن منظمات دينية إسلامية فردية ومنظمات غير حكومية[٢٢]. تبين كلارك، مثلاً، في دراستها عن الأردن ومصر واليمن، سمة الطبقة الوسطى في أعمال الإعانة الاجتماعية الإسلامية. ويتتبع سبار (Sparre) وبيترسن (Petersen) العلاقة بين منظمات الشباب الجديدة والمنظمات الأقدم، مثل الإخوان المسلمين، في تقديم حلول للفقر، بما في ذلك التمويل المحدود والتعليم والأعمال الخيرية والتنمية. وهذان النوعان من العمل هما رد فعل لتسييس الإسلام عن طريق الارتباط الشديد بشبكات إعانة قومية المقر وإسلامية بشكل صريح. ويجد سبار وبيترسن مثلاً «تواصلاً مستمراً بين القطبين المتناقضين، وهما

---

(١٩) يعبر محمود ممداني عن التمييز بين المسلم «الصالح» والمسلم «السيئ» في السياسة الخارجية المعاصرة في:

Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Random House 2004).

(٢٠) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 3rd ed. (Berkeley, CA: University of California Press 2003).

(٢١) S. N. Eisenstadt, "Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations," in: Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein, eds., *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006).

(٢٢) Janine Clark, Islam, *Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004), and Sara Lei Sparre and Marie Juul Petersen, "Islam and Civil Society: Case Studies from Jordan and Egypt," *Danish Institute for International Studies Report* (October 2007), p.13.

الأيديولوجيات الإسلامية المتطرفة والصيغ العلمانية الليبرالية من التدين الشخصي».

وهناك ظاهرة محتملة أخرى شكلها تقاطع خطابات الحرب العالمية على الإرهاب (مع دوافع تبرع ليبرالية سنناقشها لاحقاً) مع ممارسات محلية، وهي تتمثل في العاملين في المنظمات غير الحكومية من مجتمعات مختلفة ذات أغلبية إسلامية في خضم صراع عنيف متواصل (فلسطين والعراق والصومال) الذين يعرّفون أنفسهم بأنهم علمانيون. وقد توقعت في بحثي أن أجد ناشطين مسلمين في منظمات غير حكومية يمكن أن يصفوا أوجهاً عديدة كانت أشكال فهمهم للإسلام فيها هي الدافع وراء أعمالهم الخيرية. ولقد سمعت بالفعل هذه التفسيرات، لكن النمط المتسق فيما سمعته هو أن الناشطين يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون أولاً، وثانياً (وأحياناً ثالثاً أو أكثر) بأنهم مسلمون. وقد تجنبوا في أكثر من حالة احتمال ربط دوافعهم الأخلاقية بانتماءاتهم الدينية. وكان ذلك صحيحاً بطرق مختلفة فيما يخص العاملين في المنظمات غير الحكومية في مجموعات المساعدة الإنسانية (التنمية وحقوق الإنسان والدفاع عن القضية) العاملة في فلسطين والعراق والصومال. وكان ذلك أيضاً بخلاف ممثلي المنظمات غير الحكومية المسيحية المحلية التي تعمل في فلسطين، والمنظمات غير الحكومية المسيحية والإسلامية المتجاوزة القوميات العاملة في السياقات الثلاثة. فممثلو السياقات غير الحكومية من فلسطين والعراق والصومال يعملون داخل قيود وبرغم القيود التي تفرضها عليهم الحرب على الإرهاب. وتحاول المنظمات غير الحكومية من الصومال جذب دعم وكالات التبرع الغربية، بينما يجب على الولايات المتحدة أن تدعم المنظمات غير الحكومية العراقية، بوصف ذلك جزءاً من إستراتيجيتها الحربية. وفي تناقض جزئي، تتمتع المنظمات غير الحكومية الفلسطينية بدعم المنظمات الدينية «التقدمية»، لا سيما في الكنائس المسيحية، في الولايات المتحدة وأوروبا (وبدرجة أقل في إسرائيل). وأقدم هنا ثلاثة أمثلة عن كيفية تشكيل هذه التقاطعات العالمية/المحلية للهويات «المعلمنة»، بناء على مقابلات شخصية مع ناشطين في منظمات غير حكومية في كل مجتمع من هذه المجتمعات.

في نيروبي، قابلت ممثلين لاثنتي عشرة منظمة غير حكومية صومالية

(عشرة رجال وامرأتين) أثناء جلوسهم على مائدة مؤتمر في مكتب للأمم المتحدة. قُدّمتُ إليهم بعد أن أمضوا يوماً طويلاً معاً يناقشون مشكلاتهم في تحقيق أهدافهم ويتجادلون حول كيفية دفع المتبرعين الغربيين ليأخذوهم مأخذ الجد(٢٣). نتيجة لذلك، ما إن دخلت الغرفة حتى وجدوها فرصة للتنفيس عن إحباطاتهم بشأن كيفية تقديم المساعدات وسط تجدد القتال في الوطن، وكذلك مساعيهم المضنية مع المتبرعين في الخارج.

أجريت بحثاً على شبكة الإنترنت قبل وصولي إلى شرق أفريقيا، فحصلت على قائمة بأكثر من ٨٥٠ منظمة غير حكومية محلية صومالية تنتمي إلى مكتب الأمم المتحدة بشرق أفريقيا. كان في كل مدينةٍ مجموعةُ شبابٍ منتمين إليها ولجنة للمرأة ومنظمة للأعمال التجارية وتجمع للمزارعين ومؤسسة تعليمية. كان كل من قابلتهم يمثلون منظمات تأسست بين ١٩٩١ - ٢٠٠٧، وهذه إشارة إلى قوة العولمة التي تحملها ظاهرة المنظمات غير الحكومية. وبعد أن وصفت مشروعي البحثي، طالب كثير ممن في الغرفة بمعرفة ما سيعود عليهم من فائدة من هذا البحث، أي كيف سيساعدهم في الحصول على المال لأعمالهم، وقد أجمعوا على أن تقوية مجموعات المجتمع المدني ضرورية لرعاية السلام والديمقراطية، لكنهم اشتكوا من عدم رغبة أحد في ائتمانهم على هذه المهمة، وقالوا إن العاملين بوكالة الأمم المتحدة أنفسهم يرفضون الدخول إلى مناطق خارج مقديشو (مثل منطقة جوبا في الجنوب الغربي التي تقع على حدود كينيا)، حتى إن من كانوا في الغرفة من تلك المنطقة قالوا إن السفر فيها صار آمناً في ذلك الوقت (عندما عدت في ٢٠٠٨، قدم بعض هؤلاء الناس أنفسهم تقديرات مختلفة للموقف الأمني). لم يقدم أحد نفسه من بين ممثلي المنظمات غير الحكومية في الغرفة أو يقدموا منظماتهم بصفة إسلامية، أثناء التقديم التمهيدي، على الرغم من أن الإسلام هو ديانة ٩٧ بالمئة من سكان الصومال.

بدا الناس في أول الأمر غير راغبين في مناقشة أثر الدين في عملهم، لكن بعضهم بعد ذلك بدأ يربط المخاوف المنتشرة من الإسلام بعدم رغبتهم

---

(٢٣) لقاء المؤلف مع ممثلين في نيروبي حزيران/يونيو ٢٠٠٧. ترتب هيئة تنسيق المساعدات الصومالية بدعم الأمم المتحدة لقاءات مع المتبرعين، منظمات غير حكومية غربية وصومالية، فرادى ومجتمعين.

في المناقشة. وكما قال أحدهم: ماذا يحدث لو ظهر أمام وكالات الأمم المتحدة أو منظمات تقديم المساعدات الغربية بملابس تقدِّمه كمسلم؟ قال إن ذلك سيرسل رسالة خاطئة إلى المتبرعين المحتملين الذين سيفترضون أنه «متطرف» ومن ثم خطير.

بعد أيام، وفي القاعة التي عُقد فيها اجتماع المنظمات غير الحكومية الصومالية، ناقش ممثلان عن المنظمات غير الحكومية الأوروبية يعملان في الصومال (أحدها بالفعل من منظمة غير حكومية مدعومة من الحكومة) شأن الحرب المستعرة والمتطلبات الفنية لتنسيق المساعدات وتقديمها. كما أقرا بعدم ثقتهما في «منظمات الحقيبة غير الحكومية» التي يخشون اختفاءها بعد تلقي أموال التبرع. وفي مقابلات شخصية أخرى، قال ممثلان عن منظمتين مسيحيتين إنجيليتين متجاوزتين القوميةَ، كل على حدة: إن منظمتيهما تبحثان عن طرق للعمل في الصومال، ولم يكن التمويل مشكلة لأي منهما، لأن كلاً منهما تملك قاعدة متبرعين عريضة في الشركات والحكومات الغربية والجماهير التابعة لكنائسهما. لكن الاثنين أقرا بأن وجودهما لن يكون محل ترحيب بسبب الغالبية العظمى للمسلمين في المجتمع الصومالي. وعليه، فإن المسيحيين الإنجيليين لا يواجهون عقبات الشرعية نفسها في مواجهة المتبرعين الغربيين (أو خطابات الحرب العالمية على الإرهاب) التي تواجهها المنظمات غير الحكومية الصومالية، على الرغم من أنهم يواجهون عقبة اختلاف الدين في السياق الصومالي المحلي.

وعلى عكس المجتمع الصومالي، فالمجتمع العراقي معروف منذ فترة طويلة بمستوى تعليمه العالي وسماته العلمانية قبل ٢٠٠٣، بما في ذلك نظام صدام حسين. ففي العراق، كما في دول أخرى، تكاثرت المنظمات غير الحكومية في السنوات الأخيرة، وتحديداً منذ الغزو الأمريكي. حضر ممثلو حوالي عشرين منظمة عراقية غير حكومية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة والصحة والتنمية مؤتمراً في عمّان في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧ لإنشاء «شبكة سلمية عربية» (جاء مشاركون عرب آخرون من فلسطين وسوريا ولبنان والأردن). وإضافة إلى حضور المؤتمر ومتابعة الوقائع، أجريتُ مقابلات شخصية مع ستة ممثلين عراقيين. وخارج المؤتمر، أجريت أيضاً مقابلة شخصية مع مسؤول العلاقات العامة لتجمعٍ للمنظمات غير الحكومية متجاوزة

القومية تعمل في العراق (مقر رئاستها في عمّان)، وعدة منظمات غير حكومية أخرى متجاوزة القوميات، ومنظمات حكومية دولية عاملة في العراق أو تساعد اللاجئين العراقيين في الأردن.

هناك عدة مظاهر لقلق ما بعد الاحتلال بشأن الدين في العراق، وقد ظهرت مع ظهور خطابات الحرب العالمية على الإرهاب، وتؤكد أن الانقسامات الطائفية بين الشيعة والسنة سبب رئيس لسفك الدماء، وأن أسباب القلق هذه، وكذلك «الحلول» التي تتخذ شكل تقسيم البلاد إلى مناطق حكم ذاتي، تعمل بالفعل على اختزال الهويات الدينية، ومحاكاة العمليات التي يسردها ديفيد كامبل في تحليله للبوسنة خلال التسعينيات[٢٤]. لكن التحركات في مؤتمر عمّان بيّنت مقاومة ممثلي المنظمات غير الحكومية التصنيفَ الديني.

قبل ذلك، جاءت إحدى أشد لحظات المؤتمر إثارة أثناء الأعمال التمهيدية؛ فقد عرّف أحد الرجال نفسه بأنه عضو في الحركة المهدية (تحت مظلة القائد الشيعي مقتدى الصدر). في تلك اللحظة، شكك أحد الأئمة من سوريا في شرعية مشاركته، متسائلاً إن كان يعد نفسه بالفعل من المسالمين. رد الرجل الأول بأن حركة المهدي هي الرائدة في الدعوة إلى وقف إطلاق النار في صيف ٢٠٠٧، وأن دعاة السلم في الحركة مثله ينبغي دعمهم حتى يحافظوا على هذا السلم.

ثم وقف الرجل الجالس بجواري، وكان قد قدّم نفسه بوصفه مدير منظمة غير حكومية لحقوق الإنسان، لكنه الآن قدم نفسه بوصفه سنياً ليضيف شرعية إلى نقطته، فعارض تشكك المتحدث في شرعية وجود مواطنه، وقال إنه سَئِمَ التقسيمات التي يقوم بها الآخرون، وإن زميله له كل الحق في الحضور، وإنهم جميعاً عراقيون؛ فصفّق تلقائياً كل ممثلي المنظمات غير الحكومية العراقية بالمؤتمر، والذين اختيروا لتمثيل كل جزء في العراق، تصفيقاً حاداً.

وقعت هذه الحادثة في اليوم التالي لمقابلة شخصية أجريتها مع ممثلَين

---

(٢٤) David Campbell, *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998).

لمنظمة غير حكومية مسيحية متجاوزة للقوميات مقرها أوروبا الغربية (أحدهما من السودان والآخر من الأردن)، قالا إن ما لاحظاه في العمل مع العراقيين هو إصرارهم على عدم تقسيمهم أو تسميتهم طبقاً لفئتَي الشيعة والسُّنَّة. وفي مقابلات شخصية تالية مع ممثلي منظمات غير حكومية عراقية بمؤتمر عمان، سألت عن الحادثة التي وصفتها سابقاً، وكذلك عن فحوى الهويات الدينية؛ قالت امرأة تمثل منظمة غير حكومية تعليمية في جنوب وسط العراق إن أباها سني وأمها شيعية، وإنها تبعت مذهب أبيها، لكن هذه التصنيفات لم تكن مهمة قط لها أو لأسرتها. وقالت امرأة أخرى، أسست منظمة غير حكومية عام ٢٠٠٣ لتعمل ضد ازدياد العنف المنزلي ضد النساء (الذي نتج كما قالت عن أن الرجال لم يعد لديهم عمل بعد أن قضى الغزو على إمكانية التوظيف)، إنها شيعية، لكنها أكدت أن الناس لم يكونوا يلاحظون الاختلاف الديني قبل الحرب. الشيء نفسه قاله رجلان يعملان في منظمات غير حكومية لحقوق الإنسان في الشمال. اعترض رجل كردي جزئياً، لكنه قال إن القضية الأولى لدى من هم مثله من أكراد العراق هي المعاملة العادلة والحكم الذاتي الفعّال داخل العراق وليس خارجه.

عرّف ممثلو المنظمات غير الحكومية جميعاً أنفسهم بأنهم مسلمون، لكنهم جميعاً تقريباً أضافوا أنهم «مسلمون علمانيون»، وكانوا جميعاً يعملون في الخطوط الأمامية للحرب المزعومة على الإرهاب. وتحدث كثيرون عن أفراد في عائلاتهم وزملاء لهم من العاملين في المنظمات غير الحكومية قتلتهم الولايات المتحدة وقوات المعارضة. ووصف أحدهم خبرات سجنه المتعددة على يد سلطات الاحتلال الأمريكي. وهكذا، أثّرت خطابات الحرب العالمية على الإرهاب على كل خطوة لهم. لكن كثيراً منهم كانوا أيضاً معتمدين اعتماداً كبيراً على تمويل الحكومة الأمريكية لمنظماتهم. وكان هناك واحد منهم على الأقل (سجنته سلطات الاحتلال الأمريكية) تلقّى دعماً لفترة من الحزب الجمهوري، وتلقى العديد تمويلاً وقت أن أجريت المقابلات الشخصية من المعهد الديمقراطي القومي.

بدا أن ممثلي المنظمات غير الحكومية العراقية يشتركون في أفكار ضمنية عديدة تشكل تصوراتهم للديني مقابل العلماني؛ أولاً، كانوا مصممين على ألا يعرف الآخرون معتقداتهم وممارساتهم الدينية أو يشيئوها؛ ثانياً،

أعلنوا هوية «عراقية»، وفي الوقت نفسه نزعوا الشرعية عن التقسيمات الدينية، وبذلك بدوا أنهم يدفعون بمعتقداتهم وممارساتهم «الدينية» إلى الفضاء الخاص، ولو أنهم كانوا يكافحون للتوافق مع التجليات العامة وأشكال فرض الهوية الدينية.

ضم مؤتمر شبكة عمان السلمية أيضاً عدداً كبيراً من ممثلي المنظمات غير الحكومية الفلسطينية. وغالباً ما يسوّى الناشطون الفلسطينيون بأشكال من الإسلام الجهادي، على الرغم من أن فلسطين كانت تاريخياً مجتمعاً متعدد الديانات، لكن السكان المسيحيين الفلسطينيين، الذين يشملون مجموعة من الأرثوذكس والإنجيليين والروم الكاثوليك والفصائل البروتستانتية، قد قلّوا كثيراً في الجيل الماضي حتى صاروا تقريباً ٢ بالمئة من المجتمع الفلسطيني. وتوثق هذا التدهور في العديد من منشوراتها منظمة غير حكومية مسيحية مسكونية، اسمها «سبيل»، تدعو إلى اللاهوت التحرري، ومقرها خارج القدس، وتؤيد بديلاً سلمياً للصراع الفلسطيني الإسرائيلي[٢٥].

ولم يُظهر ممثلو المنظمة غير الحكومية الفلسطينية المسلمون الذين تحدثت معهم في مؤتمر عمان، وآخرون قابلتهم شخصياً لاحقاً في بيت لحم والقدس، لم يُظهروا اهتماماً بربط أنشطتهم (التي شملت الدعوة إلى حقوق الإنسان وتوثيق الاعتداءات ومقاومة إنشاء الجدار العازل وتوفير فرص عمل في مزارع الزيتون الجماعية والحرف التقليدية) بدوافع دينية أو مبادئ إسلامية. وفي عمان، كان الجمع شديد الإصرار على التمسك بالحق في وضع تعريف تكتيكي لنبذ العنف وليس مطلقاً أو مستنداً إلى نظرية. واتفقوا عموماً على أن سياق الاحتلال لا يسمح لهم بإجبار زملائهم من الناشطين على نبذ إستراتيجيات لهم الحق في استخدامها تحت مظلة قانون العمل الإنساني الدولي. وفي المؤتمر، لجأ ممثلو المنظمات غير الحكومية الفلسطينية أكثر من مرة إلى الخطابات القانونية الدولية المتعلقة بحقوق مقاومة الاحتلال الأجنبي والتطهير العرقي، مع ترك وسائل تحقيق هذه المقاومة دون تحديد[٢٦].

---

(٢٥) انظر:

"Sabeel's Statement on the Israeli Invasion of Gaza, June 28, 2006," Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center, <http://www.sabeel.org>.

(٢٦) توازي مناشداتهم في المؤتمر اللجوء المتزايد إلى القانون الدولي في منشورات وفي توثيق منظمات الحقوق الفلسطينية غير الحكومية في الغرب.

بعد ذلك، في بيت لحم، أجريت مقابلات شخصية مع عدة أعضاء في منظمة فلسطينية غير حكومية متنوعة الأديان، تدعو إلى نبذ العنف. وعندما سألت عن خلفياتهم الدينية، قال اثنان منهما (أحدهما من مؤسسي المجموعة) إنهما مسلمان، لكنهما أكدا أن الصلة بين نشأتيهما الإسلامية وأنشطتهما في المنظمة غير الحكومية الحالية ضعيفة، إن كان ثمة صلة. ووصفا نضالهما ضد الاحتلال بلغة سياسية وليست دينية (على الرغم من أنهما لم يكونا تابعين لأي حزب سياسي بعينه). ويختلف هذا مع حالة أحد قادة المجموعة الآخرين، وهو مسيحي، ربط عمله من أجل العدل ربطاً مباشراً بالتأويلات المسيحية لفكرة نبذ العنف ومقاومة الظلم.

في كل حالة من هذه الحالات، قال الناشطون في المنظمات غير الحكومية الصومالية والعراقية والفلسطينية إن هوياتهم علمانية في المقام الأول. وكانت جملة «نعم أنا مسلم، لكنني علماني» تتكرر على ألسنة الناشطين من المناطق الثلاث. وينبغي النظر إلى عمل العلماني في هذه الحالات على خلفية المخاوف الغربية من الإسلام في سياق الحرب العالمية على الإرهاب. والعلماني يعمل أيضاً في هذه الحالات من أجل إنشاء مساحات لمناشدة المتبرعين الغربيين من أجل الصوماليين (على الرغم من أن هذه المناشدات لم تنجح في أغلب الحالات) وللمتعاطفين المسيحيين «التقدميين» من أجل الفلسطينيين. وأخيراً، فإن وظيفة العلماني هي إسباغ الشرعية على مناشدات وفقاً للمعايير القانونية الدولية. مع ذلك، هناك أيضاً اختلافات في هذه الادعاءات حسب عوامل السياق والتوجهات الشخصية وأشكال المقاومة المختلفة لدى الناشطين للخطابات العالمية عن الليبرالية والإرهاب. وتسمح هذه التوليفة من التأويلات المحلية ومظاهر مقاومة الفرض الخارجي للهوية بمساحة لإمكانات علمانية/ دينية جديدة.

تأثير ممارسات السوق الليبرالية

تعيد ممارسات السوق الليبرالية وخطابات الحرب العالمية على الإرهاب تشكيل الافتراضات العلمانية/الدينية وحدودها. وكما يقول عدد من الباحثين، فإن مفهوم فوكو للحاكمية مفيد في فهم ظاهرة الصعود الانفجاري

للأنشطة الإنسانية للمنظمات غير الحكومية في سياق الليبرالية الجديدة[٢٧].

تكشف الحاكمية أن آليات الحكم المعاصرة التي تحددها الدول والمنظمات الدولية تيسر توسع عمل المنظمات غير الحكومية؛ بل تطلب منها الدخول في «قضايا يفترض أنها من مسؤولية الوكالات الحكومية المعتمدة»[٢٨]. ويزداد تدفق المساعدات الخارجية من خلال المنظمات غير الحكومية، بما في ذلك منظمات قائمة على الدين. وتمثل العيادات التي تديرها المنظمات غير الحكومية والمدارس والبرامج المجتمعية نسباً مئوية كبيرة من الرعاية الصحية والتعليم وغيرها من الخدمات الأساسية. ويقدر أحد التحليلات مثلاً أنه بحلول عام ١٩٩٩ كان نصيب المنظمات غير الحكومية ثلاثة أمثال ما قدّمه البنك الدولي من أموال لخطط إمداد المناطق الريفية في كينيا بالماء. كما قدمت بين ٤٥ بالمئة و٥٠ بالمئة من إجمالي خدمات الرعاية الصحية[٢٩].

وطبقاً لنموذج الحاكمية، لا يترجم تأثير المنظمات غير الحكومية إلى استقلال يتمتع به ناشطو المجتمع المدني، لأنهم مضطرون دائماً لإثبات أهميتهم لتولي المهام التي كانت مخصصة للدولة من قبل، وذلك بتنفيذ هذه المهام «طبقاً لنموذج العمل الصحيح (أو المعتمد)»[٣٠]. وتشمل نماذج العمل المعتمدة خطابات السوق التي تعتمد على النتائج، والتي تولي قيمة وأولوية للمحاسبية والكفاءة والنتائج و«الاستدامة» (وليست الإشارة هنا إلى الحساسية البيئية فقط؛ بل إلى قدرة فصل البرامج المحلية عن مصادر التمويل عبر القومية). وتعيد الدول والمنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية، ومن بينها المنظمات القائمة على الدين، إنتاج هذه الخطابات من خلال برامجها وآليات تسويقها وتقاريرها السنوية.

---

(٢٧) James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World* (Durham, NC: Duke University Press, 2006).

(٢٨) Ole Jacob Sending and Iver Neumann, "Governance to Governmentality: Analyzing NGOs, States, and Power," *International Studies Quarterly*, vol. 50, no. 3 (2006), pp. 651-672.

(٢٩) Onyando, "Are NGOs Essential for Kenya's Development?".

(٣٠) Graham Burchell, "Liberal Government and Techniques of the Self," in: Andrew Barry, Thomas Osborne, and Nikolas Rose, eds., *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government* (London: University College London, 1996),

ورد في:

Sending and Neumann, Ibid., p. 657.

وعلى سبيل المثال، أنشأ المتبرعون والمنظمات غير الحكومية خطاباً معولماً يشترط على المنظمات التي تتلقى المعونات أن تصوغ عملها في فئات معنونة بكلمات رنانة، مثل «التدريب»، و«بناء القدرات»، و«الشراكة». ويشير التدريب عموماً إلى تداخل القدرات الفنية مع التعليم اعتقاداً بأن هذه المعرفة تحل مشكلات تبدأ من الجوع إلى المرض إلى الصراعات. ويشير بناء القدرات إلى تفعيل هذه المعرفة، والموارد المادية، وتحويلها إلى برامج ذاتية الاستدامة ومحلية القيادة. وتشير الشراكة إلى التعاون بين المجموعات المختلفة على المستوى المحلي وإنشاء علاقات متينة بين المنظمات غير الحكومية والمنظمات بين الحكومات بشأن التبرعات. لكن التركيز على الشراكة يلمّح أيضاً إلى مظاهر عدم كفاءة تَنتج عندما تتجاوز المنظمات غير الحكومية، التي تتكاثر باستمرار، مجال عملها فتدخل في عمل غيرها، وتعيق سعي بعضها بعضاً إلى إظهار دعم المتبرعين الخارجيين لها. فالمفارقة أن هذا الدعم الخارجي يمكن أن يعمل ضد هدف بناء القدرات عندما لا تتوافق التصورات المحلية للحاجات مع أولويات المتبرعين.

تشكل هذه الخطابات ـ التي تحددها حكومات الدول، وكذلك المنظمات متعددة الأطراف ـ الإطارات الفكرية، وأهداف المشروعات الخاصة بناشطين العمل الإنساني المتدينين الذين يوفقون عملهم حسب هذه الفئات بطرق عديدة. وعلى سبيل المثال، فكل منظمة قابلتها تقريباً ذكرت أن عملها في التدريب وبناء القدرات، وهي أشياء وثيقة الصلة بمقاييس التقدم والإنجاز بطرق يمكن حسابها (عدد الدورات التدريبية المقدمة، وعدد المتدربين، عناصر في تقارير تقدم إلى المتبرعين) وتتضح في صور مرئية تستخدم في تقنيات تسويق المنظمات غير الحكومية. فقد تزايد استبعادُ صور الأطفال المتضورين جوعاً من نشرات المنظمات غير الحكومية ووضْعُ صور متلقي الإعانة المبتسمين مكانها، وهم يتلقون التعليم في المدارس أو التطعيمات في عيادات الرعاية الصحية أو وهم يتدربون على حرف إنتاجية أو يحصدون المحاصيل. وقد سافرت إلى الكاميرون مع اثنين من مسئولي منظمات غير حكومية مقرهما الولايات المتحدة، ووجدتهما يلتقطان عشرات الصور في كل موقع لتلقي المساعدات (في هذه الحالة العيادات

والمستشفيات)[٣١]. وهم يسعون دائماً إلى التقاط أفضل صورة لأطفال سعداء أو أمهات جديدات أو معدات لامعات في أحد البرامج التي تتلقى المساعدات، بأمل أن تظهر إحدى صورهم في نشرات الدعاية في مكتب المنظمة في وطنهم[٣٢]. وقد صارت الشراكات بين العام والخاص - التي تطمس الحدود بين الحكومي وغير الحكومي، ومستهدف الربح وغير مستهدف الربح - عناصر مهمة في قصص محاسبية ونجاح المنظمات غير الحكومية؛ فمنظمة وورلد فيجن كينيا مثلاً، تركز على الشراكة في تقريرها لسنة ٢٠٠٥: «بناء جسور المشاركة»، ويقول التقرير: «عملنا مع الحكومة والكنائس ووكالات الأمم المتحدة، ومنظمات غير حكومية أخرى، ومنظمات قائمة على الدين، ومنظمات المجتمع المحلي وجماعات مختلفة، ونفعل ذلك من أجل الأطفال، ودعاؤنا لكل طفل أن يعرف الحياة بكل ثرائها». ويذكر التقرير نجاح الشراكة مع اللجنة البرلمانية الكينية للأطفال الأيتام والمعرضين للإساءة في برامج إعانة للأطفال، ومع بنك باركليز في برامج الملاريا والإيدز، وجهات أخرى[٣٣].

ليست المحاسبية وتقديرات قيمة البرامج شروطاً غير معقولة، فهي تخلق مع التنافس على التمويل حذراً موازياً من الاتجاهات التي يمكن أن تعوق أهداف أي منظمة إنسانية غير حكومية. وربما كان المقصود الاتجاهات التي تنشرها المجموعات القائمة على الدين. ففي نيروبي، بعد سماع فرد وراء آخر، ممن كنت أقابلهم شخصياً، يصف عمل مجموعته باستخدام المصطلحات نفسها، قلت لواحد من ممثلي المنظمات إنني أستمع إلى رطانة واحدة معولمة للمنظمات غير الحكومية، تعكس إملاءات السوق؛ توقف

---

(٣١) عمل ممثلو المنظمات غير الحكومية هؤلاء تحديداً لدى منظمة غير حكومية دولية في الولايات المتحدة، لكن جميع ما زرناه من عيادات ومستشفيات كانت تديرها مجموعات محلية كاثوليكية أو مشيخية أو غيرها من الجماعات القائمة على الدين التابعة لواحدة من هذه التقاليد الدينية.

(٣٢) لكنهم التقطوا صور صناديق الأدوية منتهية الصلاحية التي حُجزت في الميناء لشهور قبل أن تفرج عنها هيئة الجمارك المحلية، وصور القفازات المعقمة مغسولة ومنشورة لتجف حتى يعاد استخدامها في عمليات الفحص والجراحات، والمصابيح الكهربائية المعلقة بغير إحكام فوق أسرة العمليات الجراحية، وذلك بغرض توثيق الحاجات المحلية وعرضها على رؤسائهم في الولايات المتحدة.

(٣٣) World Vision Kenya, *Building Collaborative Bridges* (Nairobi: World Vision Kenya, 2005).

الرجل عن سرد الأنشطة، واتفق معي، وقال إنه كان هناك عادةً، في منظمته، من يعترض على الضغط المستمر لجعل برامج المجموعة وأهدافها تخضع لفئات قررتها وكالات التبرعات الخارجية.

وتقوم المنظمات غير الحكومية، بما فيها المنظمات القائمة على الدين، باستنساخ هذه المصطلحات، وأحياناً مقاومتها. وينطبق هذا على المقاييس المريبة التي توجه علاقات المتبرعين بالمتلقين. لكنهم كذلك ينبغي أن يتوافقوا مع الآثار غير المقصودة لهذه الخطابات التي لا تتجانس مع تصوراتهم الدينية للرعاية. ومن الأمثلة المعاصرة الأساسية، توافق ناشطي العمل الإنساني في المنظمات القائمة على الدين مع ظروف التعامل مع أمراض مثل الإيدز والملاريا. ويستمر إنفاق موارد ضخمة على برامج مساعدة مرضى الإيدز والوقاية منه، على الرغم من تزايد القلق حول انحسار التمويل، أو انكماشه، لبرامج مكافحة الإيدز العالمية في ظل إدارة أوباما. أما القضاء على الملاريا، فيحتل أولوية لكثير من المجموعات العلمانية والدينية، وشبكات المنظمات غير الحكومية، مثل حملة «ناموسية فقط». نتيجة لذلك، عندما سألت أحد مسؤولي منظمة مسيحية غير حكومية للتنمية في نيويورك عن برامج طائفته بالنسبة إلى مرض الإيدز، كان رده «الاستنكاري» هو «أين كنت؟ الجميع مهتمون بالملاريا الآن». وتقدم حملات استهداف الملاريا إلى الغربيين فرصة المشاركة (بخمسة دولارات إلى خمسة عشر دولاراً، حسب المنظمة) لشراء سرير مزود بناموسية لمتلقي الإعانة في أفريقيا جنوب الصحراء، وبهذا «ينقذ حياة».

وعند سؤاله عن سبب تحويل الاهتمام، أجاب مدير آخر لإحدى المنظمات غير الحكومية بنيويورك مشيراً بقدر أكبر من الإيجابية إلى منطق النجاح، فقال إن الملاريا «معركة» رابحة. يستلزم علاج مرض الإيدز بداية تكاليف ضخمة، وزيارات شهرية متواصلة، أما الأسرّة ذات الناموسية فتبدو حلاً بسيطاً غير مكلف ومتوفراً نسبياً أمام أزمة محسوسة (على الرغم من أن كثيراً من العاملين في المجال الصحي على الأرض يعارضون هذا الاعتقاد). مع ذلك، يبدو أن العديد من ممثلي المنظمات الكينية المتدينين يدهشهم الاهتمام الجديد بالملاريا، حتى قال أحدهم: «وكأننا لم نكن نموت بسببها دائماً».

بما أن ليبرالية السوق تشجع المقاييس الواضحة (ولو كانت محل شك) لتطور البرامج ونجاحها، فإن الاختلافات الدينية حول النزوع الجنسي قد تؤثر أيضاً على حماس المنظمات غير الحكومية القائمة على الدين فيما يخص وضع برامج للقضاء على الملاريا. فإضافة إلى «قابلية كسب معركة» الملاريا، بخلاف مرض الإيدز (وهذا في ذاته تصور مشكوك فيه، نظراً لمقاومة بعض المجتمعات استخدام الناموسيات، إضافة إلى انتشار البعوض الحامل للفيروس في مناطق جديدة بسبب التغيرات المناخية الكوكبية)، فإن التقاليد الدينية تختلف فيما بينها حول أخلاقيات الوقاية من مرض الإيدز؛ ومن ذلك التحلّي بالعفة أو الامتناع عن الجنس بدلاً من استخدام الواقي الذكري. تتفق كل المنظمات غير الحكومية القائمة على الدين على ما يحدثه الإيدز من دمار في البنى القروية، وتقدم المنظمات الدينية بشكل معتاد خدمات إلى «أيتام الإيدز»، وإن لم يتفقوا على أنماط الوقاية المقبولة دينياً.

من الشكاوى الكبرى لمنظمات حقوق المرأة أن الرجال يرفضون استخدام الوسائل الذكرية، ما يعرضهم ويعرض النساء للخطر. لكن المعايير القائمة على الدين يمكن أن تعزز هذه الظاهرة، فقد اشترطت إدارة بوش على البرامج الممولة بالخارج اتباع تراتبية «ABC» للوقاية والعلاج: التعفف Abstinence، والإخلاص Be faithful، واستخدام الواقي الذكري عند الإصابة use Condoms if infected، في كل ما تمول من مشروعات الإيدز، في الداخل والخارج. وقد اكتسبت هذه التراتبية سمعة سيئة بين كثير من منظمات الصحة غير الحكومية «العلمانية»، لأنها تسببت في تقليل الدعوة إلى استخدام الواقي الذكري، ولكن الطوائف الدينية الرئيسة نفسها لم تحسم الخلافات بشأن أخلاقيات الوقاية من مرض الإيدز.

ففي الكاميرون، على سبيل المثال، كل العيادات، وكذلك كل اللافتات العامة في كل قرية زرتها، تدعو الرجال (خاصة) إلى اختبار مرض الإيدز، والحصول على العلاج عند الإصابة. ولكن يشيع هناك أيضاً تراتبية واضحة، أو حتى صمت بشأن بدائل الوقاية. وعلى سبيل المثال، علقت مستشفى مسيحية مشيخية لافتات تشجع (أ) استخدام الواقي الذكري بين الأزواج، و(ب) الامتناع عن الجنس خارج إطار الزواج، ولكن (ج) استخدام الواقي الذكري في العلاقات خارج الزواج إذا لم يستطع الشخص الامتناع عن

الجنس خارج إطار الزواج. وعلقت مستشفى كاثوليكية لافتات تدعو إلى الامتناع عن الجنس فقط حتى بين الأزواج عندما يكون أحدهما مصاباً. وأكد أطباء المستشفى الألمان أنه من غير المسموح لهم أن ينصحوا باستخدام الواقي الذكري. وكان المكان الوحيد الذي يشجع صراحة على توزيع الواقي الذكري هو فصل (من أجل «التدريب») في عيادة للنساء في العاصمة، حيث ثُبتت صناديق شحن مستطيلة طويلة بالجدار، وخُصصت كمقار للتوزيع. وفي نيروبي، قالت إحدى المجموعات متنوعة الأديان، تشمل مسيحيين وهندوساً ومسلمين، إنها تعمل بمبدأ الإجماع، وإنها تتجنب الجدال الصريح بشأن استخدام الوسائل الذكرية بسبب معارضة الروم الكاثوليك.

وهكذا، تسهم نماذج المساعدة التكنوقراطية الناشئة عن خطابات السوق الليبرالية في تشكيل أولويات المنظمات غير الحكومية الدينية (وكذلك العلمانية) تُسهم إسهاماً كبيراً. وأحياناً يتغاضى العاملون في المجالات الإنسانية عن اختلافات في المواقف الدينية من أجل التركيز على مناطق «النجاح». ولكن هل نسمي الأعمال والبرامج والمواقف الأخلاقية «علمانية»، أو نتتبع تمييزات كازانوفا المفيدة ونعتبرها جزءاً من عملية «علمنة»[٣٤]؟

يبين الانتقال من «الأعمال الخيرية» إلى «التنمية» بين كثير من المنظمات غير الحكومية المسيحية مثلاً، ومن النظرة الأولى، يُبين اتجاهاً محتملاً نحو العلمنة يمكن كشف تعقده بالمزيد من التدقيق والبحث. قال رئيس منظمة مساعدات إنسانية كبرى تابعة لإحدى الطوائف المسيحية إن «النموذج الخيري» اختُرِعَ بعد الحرب العالمية الثانية، ويعني أن هذا الوصف لم يعد يتوافق مع الحاجات المادية أو الدينية كإطار أخلاقي لتقديم المساعدات. وشرح قائلاً: إن النموذج الخيري فيه صعوبة في الوفاء بأمر الإنجيل «شفاء» العالم. والبديل هو تقديم حلول إسعافية عاجلة لمن يعانون، وتعمل منظمته في ثلاثة أنشطة: الأمن الغذائي، والرعاية الصحية الأولية، والإغاثة في

(٣٤) José Casanova: *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), and "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," *Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1-2 (Spring-Summer 2006), pp. 7-22.

الكوارث. لكن هذا العمل، على خلاف المتوقَّع، أدى إلى تركيز البرامج على **التنمية طويلة المدى**. ويؤكد أن هذا النموذج التنموي أقرب إلى الفهم الإنجيلي للعون والشفاء المسيحيَّين. وبالمثل، تقرر دراسة للجنة أن «اللجنة المركزية لطائفة الميناويت ناجحة في إسهامها في التنمية والتمكين في ٢٠ دولة أفريقية تعمل فيها بسبب تركيز فلسفتها وبرامجها على المحاسبية، ومنهجها الشامل في التعامل مع الحقوق الأساسية، ومنهج 'استمع وتعلم' الذي يؤمن بالتمكين والعدالة الاجتماعية»[٣٥]. تتداخل مفاهيم المحاسبية والتقدم والعدالة الاجتماعية في هذه التعبيرات، فتصير نوعاً من أخلاق الرعاية الموحدة.

كان أحد ردود الأفعال على هذه التفسيرات أن خطابات نشر الليبرالية علمنت تأويلات الرسالة المسيحية. وهناك رد فعل آخر أظنه أدق، وهو النظر إلى الادعاءات ذات التوجهات الدينية، بوصفها إعادة تعريف جزئي للحدود المفترضة بين الديني والعلماني. ومن هذا المنظور، يصير مبدأ «التنمية شفاء» مع غيره من المصطلحات حلبة يتم التعبير فيها عن الادعاءات والمعاني ويدور الجدال حولها. ويؤدي ذلك إلى إمكانية ظهور أنواع جديدة من الأفعال والرؤى الأخلاقية. ولست أدعي أي أساس ديني أو علماني في جوهره لهذه الادعاءات والمعاني، أو أن الادعاءات أو الأفعال والأخلاقيات الناتجة «أفضل» أو «أسوأ» مما قبلها.

ليست هذه التعريفات والتأويلات الجديدة سمة جديدة لطبيعة تكوين التفاعلات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ففي مسيحية القرن العشرين فقط، على سبيل المثال، تحول علماء لاهوت التحرير في السبعينيات من الفئات الليبرالية إلى الماركسية ليفهموا العلاقة بين السياسة و«الخطيئة». وفي هذه العملية، أعادوا تعريف العلاقة بين الحلولي والمتجاوز حتى يقدموا طرحهم وأفعالهم لصالح التحرر من الظلم «في هذا العالم». ويشبه هذا طريقة توظيف العاملين المتدينين في المجال الإنساني لفئات حقوق الإنسان الليبرالية، حتى يدعموا مواقفهم المؤيدة «للكرامة»

(٣٥) Susan Dicklitch and Heather Rice, "The Mennonite Central Committee (MCC) and Faith-Based NGO Aid to Africa," *Development in Practice*, vol. 14, no. 5 (August 2004), pp. 660-672.

و«العدالة» في التنمية[٣٦].

يمكن أن نرى حضور ديناميات تشكيل في مناقشات المنظمات غير الحكومية والممثلين المتدينين لتقاطع الممارسات الدينية الشائعة والتقليدية.

الديانات «التقليدية» و«العالمية» في عصرٍ علماني

يذكر باحثون كثيرون أن مفاهيم فيبر عن العلمنة لم تتحقق. أما طرح فيبر الخاص بعمليات العقلنة التي تنتج عن التكيف المتبادل بين أشكال المنطق الاقتصادي المختلفة والقيم الدينية، فمازال صامداً. لكن العلاقة الدينامية المستمرة بين الديانات «العالمية» و«التقليدية» تستثير أسئلة إضافية عن العلم والطب والعلمانية.

انخرطت مسيحية العالم الثالث (أو بعد الكولونيالية) لفترة من الوقت في الجدل حول مزايا «الأقلمة» و«التوطين» و«التوافق»، وتنطبق هذه المصطلحات على المسيحية في نصف الكرة الشمالي مثلما تنطبق على نصف الكرة الجنوبي بين الأنغلوأوروبيين، وكذلك الآسيويين والأفارقة، وسكان أمريكا اللاتينية، وغيرهم من شعوب البلاد الأصليين. مع ذلك ظهرت أسئلة عن شرعية التوطين ومدى صحة المعتقدات المختلطة، بالأساس من خلال ردود أفعال المسيحيين الأنغلوأوروبيين على ممارسات نظرائهم في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ فبدلاً من أن يفهم الأنغلوأوروبيون أن هوياتهم وممارساتهم هي حتماً مهجنة، فإنهم في أغلب الأحيان يعدون المناطق الأخرى مواقع للتفاعل بين المسيحية «النقية» و«الثقافات المحلية».

قبل الوصول إلى وسط غرب أفريقيا، تهيأت بقراءة مجموعة من كتابات علماء اللاهوت التحرري في العالم الثالث ودارسي السياسة المقارنة، وأدركت أن كثيراً من المسيحيين الأفارقة قد وصلوا إلى توليفة مريحة مكونة من الممارسات والمعتقدات التقليدية والمسيحية الطائفية الأساسية، على الرغم من انتقادات نظرائهم الأنغلوأوروبيين. وأدركت أن كثيراً من المسلمين

---

(٣٦) انظر:

Cecelia Lynch, "Acting on Belief," *Ethics and International Affairs*, vol. 14 (2000), pp. 83-97.

الأفارقة فعلوا الشيء نفسه(٣٧). وعلى سبيل المثال، يتحدث ناشطو المنظمات غير الحكومية الدينية عن تاريخ من الممارسات والمعتقدات السواحلية ذات الطبيعة المهجنة بين «شعب الساحل» (على ساحل المحيط الهندي لكينيا). ويعكس هذا محتوى أعمال باحثين لهم خبرة في المنطقة(٣٨). أما في مقابلاتي الشخصية في الكاميرون، فقد وجدت أن من تحدثت معهم في حالة صراع في مزجهم اليومي بين المعتقدات والممارسات التقليدية مقابل الأساسية. وكانوا يتخذون قراراتهم بشأن كيفية توليف الطقوس من عدمه دون الرجوع إلى رأي دعاة التوافق اللاهوتي. قال كل من قابلتهم من الكاميرونيين باستثناء واحد فقط: إنهم فخورون بطبيعة بلادهم المسالمة متعددة الأديان والأعراق (وطبقاً للإحصاءات، تتكون الكاميرون من ٤٠ بالمئة تقريباً من المسيحيين، وبين ٢٠ بالمئة إلى ٣٠ بالمئة من المسلمين، وبين ٣٠ بالمئة إلى ٤٠ بالمئة من أتباع «الديانات الأفريقية التقليدية». لكن هذه الإحصاءات لا تراعي الهويات التوافقية، ويوجد في الكاميرون أيضاً ٢٥٢ مجموعة عرقية مختلفة لغوياً)، ويعتقدون أن السكان جميعاً يؤيدون هذا، لا سيما عندما يرون آثار العنف في جارتهم الكونغو في الجنوب وتشاد في الشمال الشرقي وأقصى الغرب في سيراليون وساحل العاج (كوت ديفوار). لكن هذه الشخصية متعددة الأديان تنطوي أيضاً على خلافات داخلية وخارجية.

من بين لقاءات شخصية مع ممثلي مجموعات مختلفة تنتمي إلى تجمع للمنظمات غير الحكومية، تبرز ملاحظات شخصين: أحدهما امرأة كانت تعمل في قضايا صحة المرأة تشمل برامج القضاء على ظاهرة ختان الإناث. قالت إنها نشأت في كنيسة بروتستانتية أساسية وإن والديها لم يسمحا لأفراد الأسرة المباشرة باتباع ممارسات تقليدية في بيتهم، وكانت تتحدث عن ذلك بوصفه «خسارة»، لأنها تظن أنه في العائلات الكبيرة والتجمعات العامة كان

(٣٧) Jean-Marc Ela, *African Cry*, translated from the French Robert J. Barr (Maryknoll, NY: Orbis, 1986); Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995), and Emanuel Martey, *African Theology: Inculturation and Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996).

(٣٨) Susan F. Hirsch, *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998).

يتم تفادي بعض الموضوعات في وجودها، أو أفكار وموضوعات لم يكن لديها خلفية الخبرة لفهمها. والثاني رجل كان في الأصل محامياً، لكنه في وقت مقابلتنا كان يدير تجمعاً للمنظمات غير الحكومية التي تعمل للقضاء على الجوع، وكان يتبع طائفة الروم الكاثوليك، لكنه قال إنه يتبع أيضاً الممارسات التقليدية (في الطقوس الجماعية والاحتفالات العائلية وطقوس الدفن والعلاجات الدوائية). وقال إن تعليمه الكاثوليكي كان يجعله يشعر بالذنب عند انخراطه في ممارسات تقليدية؛ لكن تقاليده العائلية والمجتمعية كانت مهمة بالنسبة إليه، وتجعله يشعر بالذنب إذا امتنع عن المشاركة فيها. وقال إنه توصل إلى حل وسط غير سهل، وهو أن «يضع حداً» في ممارسات معينة، مثل التضحية الجسدية، فهذه الممارسات، كما يقول، تمثل انتهاكاً واضحاً للمفاهيم المسيحية عن قدسية الجسد.

تكرر هذا الشعور بالحصار مرات عديدة عند آخرين تحدثت معهم في مقابلات شخصية رسمية وحوارات غير رسمية. ومن هؤلاء امرأة اسمها ياوندا، وهي صاحبة مهنة تخصصية وتعيش بالعاصمة، وقد كرمتها قريتها حديثاً ومُنحت لقب «كبيرة». قالت إن هذا اللقب نفسه جاء بمسؤوليات رعاية الشابات في القرية. وكان لها الشرف أن تمنح هذه التسمية، لكنها وقعت في صراع داخلي مع رفض آخرين في كنيستها البروتستانتية الأساسية، حيث كانت عضواً ناشطاً.

ادّعى البعض انتفاء التناقض بين المعتقدات التقليدية والدينية. قال أحد الأئمة المشهورين، وهو شخصية سياسية، إنه لا يعاني هذا الصراع، فما إن يعتنق المرء الإسلام فهو يتبع تعاليمه بكل كيانه متجاوزاً أي معتقدات أو ممارسات أخرى. مع ذلك فقد انخرط في نزاع على الزعامة الخاصة بمشيخة قريته (وحاولت الحكومة اغتياله قبل أسبوعين من مقابلتنا الشخصية، عندما عاد إلى القرية ليقوم بدور المرجح في سلسلة زعامة القبيلة). الأهم أنه كان قلقاً بشأن التأويلات المتعارضة داخل الإسلام نفسه، لأنه أسس معهداً للدراسات الإسلامية في الكاميرون ليقدم بديلاً للشباب المسلم الذي قد يسافر إلى مصر أو السعودية، حيث يفقد قدراً من تسامحه بشأن الطبيعة التعددية للمجتمع الكاميروني.

اتفق أغلب من قابلتهم شخصياً على قضية واحدة (بمن فيهم الأوروبيون الذين يعيشون في الكاميرون، وكذلك الممثلون عن المنظمات غير الحكومية الكاميرونية والطبية والدينية)، وهي التمييز الصارم بين المعالجة التقليدية والسحر. قال لي أحد الكهنة إن الفرق بين السحر والعلاج أن الأول يستخدم عند الانتقام وليس الحياة. علقت مستشفى مشيخية بروتستانتية في كومبا، وكانت بصدد تأسيس عيادة لمرضى الإيدز، لافتات مكتوبة بخط اليد تقول: «الإيدز واقع ولا ينبغي ربطه بالسحر». واجه ممارسو الطب والعاملون في المنظمات غير الحكومية مشكلات رفض الناس إجراء الاختبار، وتفسيرهم للموت المبكر والمرض غير العادي فيما يبدو على عمل السحر أو المس الشيطاني، وفي أسوأ السيناريوهات قيامهم بأعمال قتل انتقامية بناء على هذه المعتقدات.

ما حدث هو العكس، فقد قالت الأغلبية إن الممارسات العلاجية التقليدية فيها إمكانات معينة. قال أحد القساوسة الأوروبيين، والذي عاش في الكاميرون أربعين عاماً: إنه عندما يعجز طاقم المستشفى المحلي عن تخفيف ألم الكُلى عنده، كانوا يرسلون إلى معالج يستخدم طرقاً تقليدية غانية في علاجه (على عكس ذلك، حكى طبيب آخر عن معالج محلي استأجر غرفة في مستشفى خاص بسعر مرتفع حتى لا يعلم أهل قريته أنه يعالَج هناك).

مع ذلك، وكما بيّن علماء الأنثربولوجيا الطبية، من الصعب رسم خط واضح بين «السحر» و«المعالجة التقليدية»، وإن رفع مكانة العلاج التقليدي جزء من اتجاه عالمي لتنظيم المعتقدات الدينية المحلية وتسويق الأعشاب والأدوية التقليدية. وفي سياق ثنائية العلماني/الديني، اللافت هنا ادعاءات بشأن الخط الفاصل بين المعالجة والسحر ترسمه المنظمات غير الحكومية والأمم المتحدة والمجتمعات الطبية وتقاطعاتها مع خطابات التقدم والعلم. وقد أعلن شيئاً من هذه الأقوال بشأن هذه التقاطعات مفكرون دينيون من تلهارد دي شاردان (Teilhard de Chardin) إلى ألبرت شفيتزر (Albert Schweitzer)، إضافة إلى جمعيات المعالجين التقليديين المعاصرة.

نظمت اتحادات المعالجين التقليديين الدينيين أنفسها لاكتساب الشرعية

والمشاركة في المجادلات المحلية ومتجاوزة القومية بشأن مرضى الإيدز والملاريا. وعلى سبيل المثال، فإن منظمة بروميترا PROMETRA، وهي منظمة غير حكومية تأسست في دكار بالسنغال، تمثل المعالجين من اثنتين وعشرين دولة، وهي «مكرسة لحفظ واسترداد الطب التقليدي الأفريقي والعلوم المحلية». وتستخدم هذه المنظمة خطابَي العلم الحديث والتراث الأفريقي، فتصف نفسها بأنها «مؤسسة للبحث العلمي والثقافي والممارسة الطبية... ووسيلة للاندماج الأفريقي والعلاقات الدولية. وهدفنا حفظ الطب التقليدي الأفريقي والثقافة والعلم المحلي من خلال البحث والتعليم والدعوة والممارسة الطبية التقليدية»(٣٩). حصلت منظمة بروميترا على جلسة استماع في منظمة الصحة العالمية، التي عقدت مؤتمرات عن دور الطب التقليدي في مكافحة الإيدز والملاريا. أكد أحد مديري منظمة غير حكومية أن ممارسي الطب التقليدي يملكون مخزوناً معرفياً مهماً، لكن يجب مساعدتهم على «تقنين منتجاتهم» بشأن التخزين ومعرفتهم عن السُّمية والتجارب والاستجابة للعلاج(٤٠).

وبرغم هذه الاتجاهات، التي ترتبط في النهاية بأثر منطق السوق على الممارسات الدينية، فإن أشكال المقاومة المحلية لعملية تنظيم وضبط التقاليد والممارسات المحلية مازالت قائمة. قال الكاهن الأوروبي إنه لم يصدق إمكانية القضاء التام على السحر، وقال طبيب آخر إن كثيراً من الكهنة الكاثوليك الكاميرونيين الذين يعرفهم ليس لديهم أي غضاضة أخلاقية في مزج «الشعوذة» بالمسيحية، وقد جمع أحد الزعماء القرويين النخب الدينية والسياسية في اجتماع مهم لمناقشة حالة حديثة من الشعوذة واتخاذ خطوات للقضاء عليها. إن مساءلة الذات المتواصلة التي تحدث لدى أتباع «الديانات العالمية»، مثل البروتستانتية والكاثوليكية والإسلام، بشأن مدى صحة وشرعية الممارسات والمعتقدات التقليدية، لتبين أن الحدود بين الديانات التقليدية والعالمية، وكذلك بين الدين والعلمانية عموماً، في حالة سيولة شديدة في كثير من المجتمعات بعد الكولونيالية.

---

(٣٩) PROMETRA, <http://www.prometra.org>.

(٤٠) لكنه في وقت مقابلتنا الشخصية، لم يكن قد حصل على موافقة مجلس مراجعة المؤسسة على هذه المشروعات.

الطبيعة الدينامية للديني والعلماني

يركز هذا الفصل على كيفية ارتباك ثنائية الديني/العلماني عند انخراط العاملين في المساعدات الإنسانية المتدينين المعاصرين في خطابات كوكبية مثل ليبرالية السوق والإرهاب والسياقات والمعتقدات المحلية. والتقاطعات الناتجة عنها دينامية وليست استاتيكية، وهذا يثبت قوة هذه الخطابات الكوكبية ومواقع المقاومة وإعادة الصياغة التي تظهر عندما يتم الاستحواذ عليها وتحويلها على المستوى المحلي. ويمكن ملاحظة هذه التحولات في أشكال هوية المنظمات غير الحكومية «المعلمنة» في مجتمعات عديدة ذات أغلبية إسلامية، وإعادة صياغة أخلاقيات الأعمال الإنسانية من «الخيرية» إلى «التنمية»، ثم الاستيلاء على الممارسات التقليدية وما تبديه من مقاومة لخطابات العولمة الخاصة بالعلم والديانات «العالمية».

إن هذه الاتجاهات لا تحسم الأسئلة الخاصة بثنائية الديني/العلماني. وتحديداً، لا يمكن مناقشة الأسئلة الخاصة بالتحديث اليوم (ولا أمكن في الماضي) بلغة علمانية خالصة؛ فعلوم الأديان تتطور مع الغزو السياسي وتحرير الاقتصادات والصلات بين الحقوق والممارسات الفردية والجمعية. وبالمثل، فإن الأعمال الإنسانية التي تُؤدى باسم العمل الخيري والكرامة أو الحفاظ على التقاليد الجمعية، لا يمكن أن تعد دينية خالصة. وكذلك فإن أعمال التبشير الديني تساعد على نشر ليبرالية السوق والديمقراطية التشاركية، وكذلك نشر معتقدات وممارسات دينية معينة. وبدلاً من تقديم نموذج جديد للنظرية الاجتماعية لتفسير زعم الانفصال بين الديني والعلماني، فإن هذا الفصل يرى أن خبرات العاملين في الأعمال الإنسانية، المتدينين، تشير إلى أماكن جديدة نبحث فيها عن عوامل استمرار زعزعة هذا النموذج.



(١٠)
إعادة النظر في الأصولية في عصر علماني

آر. سكوت آبلبي

- ١ -

يتواصل استخدام مصطلح «الأصولية» على نطاق واسع في وسائل الإعلام، ومن جانب بعض صناع السياسة والباحثين، ويقصدوا به أفراداً وحركات ومنظمات تقرر أنها ملتزمة دينياً بنظام أخلاقي وضعوا تصوره ومشروع سياسي أو اجتماعي مصاحب له. ولا يتسامحون مع من لا يشاركونهم إيمانهم وأيديولوجيتهم بشكل صريح، حتى إنهم مستعدون لفرض رؤيتهم وبرنامجهم بالقوة إذا لزم الأمر. وعلى الرغم من إمكانية تطبيق هذا التعريف الشائع على بعض الدول الأمم دونما استخدام صفات تعرفها أو دونما استخدام صفات على الإطلاق، فإن المصطلح يستخدم عموماً للإشارة إلى حركات معارضة الدولة. ويتواصل استخدام هذا الوصف ليشير في أغلب الأحيان إلى الحركات والأحزاب الإسلامية، على الرغم من أنه يستخدم أيضاً لوصف الناشطين اليهود والهندوس والسيخ والبوذيين. أما المسيحيون فيعاملون حالياً بقدر أكبر من الحرص، فليس من الشائع الخلط بين الأصوليين والإنجيليين.

يُستخدم مصطلح «الأصولية» في أشد حالات سوء التطبيق وعدم التمييز، ليشير إلى أي حركة أو حزب أو أفراد يقدمون مسوغات لاهوتية أو دينية لمواقفهم العامة وبرامجهم عندما يحكم مستخدم صفة أصولي على هذه المواقف والبرامج بأنها تحيد إلى حد بعيد عن المعايير الليبرالية أو العلمانية أو «العالمية».

إذا كان المتوقع من الأكاديميا أن تحدث أثراً ملحوظاً في الخطاب العام للولايات المتحدة وكندا وأوروبا وفي أمم غير غربية من خلال نشر المؤلفات والأبحاث الدقيقة علمياً التي تهدم أي تقييم أو وصف غير دقيق وغير مسؤول لظواهر معقدة ومتعددة الأوجه، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى إلقاء اللوم على الأكاديميا في المقام الأول بسبب إخفاقها في مجال الدين العام والمسيس. والأسوأ من ذلك، أن بعض المؤلفات عن الأصولية شاركت بلا شك في إشاعة سوء استخدام المصطلح، وقد يترتب على ذلك نتائج خطيرة يتحملها مواطنون متدينون وناشطون سياسياً وملتزمون بالقانون.

فهل مصطلح «الأصولية» مجرد رطانة وضعها معارضون قلقون أو يتسمون بالشراسة تجاه جماعات دينية منخرطة في السياسة توصف بأنها محافظة أو سلفية أو معادية لليبرالية أو «متطرفة»؟ وفيما يلي سأقدم كلمة «لا النافية» المشروطة رداً على هذا السؤال. لكن الوصول إلى هذه الإجابة يقتضي فهماً أرقى وأدق للمصطلح، وإلى الحقائق التي نشير إليها، كما يتطلب إعادة النظر في العلاقة بين العلماني والديني المرتبطة بالكيفية التي يتم بها التفاوض حول هذه العلاقة وإعادة التفاوض من جانب من يسمون بالأحزاب والحركات الأصولية.

في عام ١٩٨٨، دشّنت الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم مشروعاً ضخماً عن «الأصوليات الكوكبية». وقبلها بعامين، منحت مؤسسة ماكارثر MacArthur الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم منحة ضخمة على أن يتم تنفيذ الشروط التالية: يستخدم المال لدراسة ظاهرة قد يكون لها تبعات عامة تتواصل في القرن الواحد والعشرين، تتطلب رؤى مجالات عديدة تقع في دائرة الأكاديمية حتى تُفهم بأبعادها المختلفة. وقد تحاور مجلس الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم حول أي «ظاهرة» ينبغي دراستها طبقاً لهذه الخطوط العريضة. وشملت الاقتراحات الانتشار العالمي لمرض الإيدز (الذي يبدأ الوعي العام في إدراكه حالياً) وآفاقاً علمية وأخلاقية جديدة فتحتها الهندسة الوراثية، وحَمْلَ المراهقات عبر الثقافات. وفي النهاية، قرر المجلس تخصيص هذه الموارد لاستكشاف «الصحوة الدينية العالمية». وكان الصحفيون يشيرون إلى أمثلة منها بعبارة مرتبكة، وهي «الأصولية» على الأقل منذ الثورة الشيعية التي قادها الخميني عام ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، وإنشاء

الجمهورية الإسلامية الإيرانية. سميت مبادرة الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم التي شاركت في إدارته **مشروع الأصولية**.

مهمة هذا الفصل هي التفكير النقدي في دراسة «الأصولية» مع إشارة خاصة إلى **مشروع الأصولية**، مع وضع السؤال التالي في الاعتبار: كيف تساهم إعادة النظر في مناهج المشروع وافتراضاته وموضوعاته ونتائجه في محاولة هذا الكتاب إعادة رسم خارطة العلمانية؟ نظراً لأن **مشروع الأصولية** مثال استثنائي لكيفية إنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها ونشرها في سياق تاريخي وسياسي واجتماعي محدد ومقيد. أقدّم هنا على سبيل التمهيد ثلاث ملاحظات على أصول المشروع وبنيته وعلى التحديات الأصيلة التي ينطوي عليها تنفيذه[١].

أهو مرآة الأكاديمية العلمانية؟

في البداية، عارض أعضاء كثر في مجلس الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم **مشروع الأصولية**، وكان المعارضون علماء أمريكيين كباراً، عمل بعضهم في مشروع مانهاتن ومبادرات أخرى مهمة مرتبطة بالسياسة في مرحلة ما بعد الحرب. وفي اجتماع يستحق الذكر لهذا الحرس القديم بعد فترة قصيرة من الإعلان عن مشروع الأصولية، صار من الواضح الجلي أن أغلب هؤلاء النخبة الأكاديمية المميزة، إن لم يكونوا جميعاً، علمانيون حتى النخاع، بأقصى درجة يحملها المصطلح لمعاداة الدين. وفي نهاية الثمانينيات، كانوا يعلنون عن سخطهم على أي بروز لأي شكل من الدين في الحياة العامة، وكان كثير منهم يستفزهم تعليم مبدأ الخَلق في بعض

---

(١) عقد TPF خمسة عشر لقاءً دولياً بين عامي ١٩٨٨ و١٩٩٥، قدّم فيها ١٢٠ باحثاً تقريباً من ثماني عشرة دولة أوراقاً بحثية أو ردوداً رسمية، ونشر منها خمسة مجلدات من المقالات التي بلغت ٣٧٠٠ صفحة مطبوعة، نتج عنها عشرات من الكتب والمقالات، وتعاون الباحثون في إنتاج فيلم وثائقي تلفزيوني من ثلاثة أجزاء أذيع على قناة PBS وسباعية إذاعية أذيعت في NPR. انظر الأجزاء التي حرّرها كلّ من:

Martin E. Marty and R. Scott Appleby and published by University of Chicago Press: *Fundamentalisms Observed* (1991), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militancy* (1993), *Fundamentalisms and Society: Remaking the Family, the Sciences and the Media* (1993), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (1994), and *Fundamentalisms Comprehended* (1995).

المدارس العامة. وقد قيلت تعليقات كثيرة متشابهة في ذلك الاجتماع، أحدها يبلور بشكل رائع الاتجاه السائد بين هؤلاء العلماء: «إذا كنا نمنح هذا القدر من المال لدراسة **الدين**، فإن المشروع ينبغي أن يساعد على محوه من على وجه الأرض».

أما زميلي الأقدم في إدارة مشروع الأصولية المؤرخ الديني (والقس اللوثري) مارتن مارتي (Martin Marti) فلم يشارك هؤلاء هذا الموقف على الإطلاق. وعندما وصف أهداف المشروع لأمواج من المؤرخين وعلماء الإنسان وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة وعلماء الدين والمتخصصين الإقليميين المشاركين فيه، أكد مارتي أن الغرض الأساسي من مشروع الأصولية «هو أن نرفع مرآةً أمام وجه الأكاديمية ونتعلم الافتراضات والتحيزات والتشويهات والرؤى الناقصة التي تلون رؤانا للدين والأديان والمؤمنين ومن يُرمى بصفة «الآخر»». وقال إنه يحب أن يقارن نظرة الأكاديمية على من يسمون بالأصوليين برسامي الخرائط القدامى الذين ضمت خرائطهم رسومات متخيلة بشكل جامح لمناطق ليست على الخريطة، ووضعوا تحتها التحذير التالي: «هنا توجد الوحوش!».

وبقدر جدية مارتي في الدعوة إلى التفكر النقدي في الذات، بقدر ما تجاهلها بعض المؤلفين، فقد ركزوا عند تعريف «الأصولية» على «معاداة العلمانية» عند الأصوليين. وبذلك صاروا شوكة في ظهر الأكاديمية الليبرالية المستنيرة والمجتمع التقدمي الذي نشأت لخدمته. يعرّف أحد المؤلفين الأصوليين تعريفاً حصرياً بالنفي، أي بما يُظن أنه ليس فيهم، فهم ليسوا علمانيين، وليسوا نسويين، وليسوا ليبراليين وليسوا ديمقراطيين، وهكذا[٢]. وعلى الرغم من أننا أصدرنا تعليمات صريحة للمشاركين **ألا** يشيئوا وصف «الأصولية» بأن يقحموا فيها الحركات أو الجماعات التي يعرفونها جيداً، فقد فعل العديد منهم ذلك (وهكذا على سبيل المثال، صارت حركة إنجيلية مسيحية في أمريكا اللاتينية «أصولية» بسبب موقفها السياسي المعارض لتنظيم الأسرة).

(٢) Majid Tehranian, "Fundamentalist Impact in Education and the Media: An Overview," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), p. 313.

على الرغم من أن مهمتنا كانت وصف «عالم الأصولية» فقد أسرعنا باستخدام كلمتَي «العالم» و«الأصولية» بصيغة الجمع، أي إننا سنرسم خارطة عوالم الأصوليات. وقد انطوى هذا التعديل على تحدٍّ خفي أعمق، وهو كيفية مقارنة (أو الوصول إلى أي تعميمات أساسية متينة بشأن) حركات وجماعات وأفراد من خلفيات ثقافية وجغرافية وتاريخية متباينة تماماً، وديانات حاضنة كثيرة مختلفة، وتوجهات سياسية، وما إلى ذلك، بينما نستخدم مصطلحاً عاماً واحداً[٣]. ولتجنب عثرات التعميم والتجميع التي قد تحدث في دراسة مقارنة واسعة، فكرنا في بدائل لمصطلح «الأصولية» (مثل «التقليدية الجديدة المتطرفة»، وهو مصطلح استخدمه وليم شيبارد ليصف الظاهرة نفسها تقريباً). لكننا استبعدناها لأنها غير ملائمة (بالقدر نفسه للمهمة). فإذا أردنا أن نؤثر في الخطاب العام بشأن الدين، كما قال بعض أعضاء اللجنة الاستشارية، فمن الأفضل **أولاً** الالتزام بالمصطلح الأحادي، ومحاولة تعديل استخدامه. **ثانياً**، كان المشاركون في المراحل الأولى من المشروع يحثون على وضع سابقة عن طريق إشارتهم في كل مقال إلى المشكلات الخاصة بالمصطلح واقتراح لغة مختلفة لوصف الحركة/الحركات التي يعرفونها جيداً، والتي يكتبون عنها. **ثالثاً**، حرص أعضاء المجموعة الأساسية، لا سيما المحررين، على وضع مصطلح «الأصولية» بين علامات تنصيص (فاصلة مقلوبة) وتقديمه بالتحفظ التالي: «في هذا المشروع نستخدم «الأصولية» بوصفه مفهوماً مقارناً فضفاضاً لدراسة إمكانية اشتراك عدد من الحركات والجماعات الدينية المختلفة في بعض «التشابهات العائلية» (فيتغنشتاين) في طريقة استجابتها لعدد من التحديات التي تواجهها في العالم الحديث العلماني. وينبغي التأكيد على أن هذه الحركات تنشأ عن تقاليد دينية وسياقات تاريخية مختلفة. وتختلف العقيدة الدينية والرؤية الكونية

---

(٣) انتقد المشروع لمجرد محاولة عقد هذه المقارنات، وقد رد مارتي فاستشهد بكلام مارك بلوك (Marc Bloch) عن ضرورة، بل حتمية عقد مقارنات مصممة إذا أراد الباحثون أن يفهموا ظواهر عبر ثقافية معقدة. انظر:

Martin E. Marty, "Fundamentalism as a Social Phenomenon," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 42 (November 1988), pp. 15-29.

والأيديولوجية وهياكل التنظيم الديني والمرجعية، وهي غالباً ما تتعارض مع بعضها بعضاً إن اتصلت ببعضها أو عندما تتصل ببعضها».

استقبال مشروع الأصولية ومفارقات الانتشار

كان أحد جوانب مشروع الأصولية الذي رفع أسهم مراقبيه ونقاده هو أن الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم طرحته بوصفه «دراسة بينية في السياسة العامة». وبغض النظر عن طريقة استخدام المقالات أو عدمها من جانب المسؤولين العموميين وصناع السياسة والتربويين والصحفيين، فإن مجرد فكرة إجراء دراسة ضخمة عن السياسة العامة تخص «الأصولية الدينية» يعزز فكرة أن الدين، وبخاصة «الدين القوي»، آخذ في التحول إلى مشكلة أمن قومي كبيرة. وعلى الرغم من أن تأكيد مفهوم «صدام الحضارات» كان بعيداً جداً عن قصد المحررين (ظهر مقال هنتنغتون أثناء مرحلة النشر الأخيرة **لمشروع الأصولية**)، وعلى الرغم من أن مشروع الأصولية لم يعرض أي توصيات خاصة بالسياسة من أي نوع؛ فسرعان ما اتضح لنا أن المشروع لا يمكن أن يتفادى أثره في المعارك السياسية والأيديولوجية المستعرة حول دلالة الحركات الإسلامية واليمين المسيحي الجديد والتوسعية اليهودية والقومية الهندوسية، وتجليات أخرى لظاهرة جديدة وهي تمكين الدين «المعادي للعلمانية والمعادي للديمقراطية والمعادي لليبرالية». وبالطبع لم يكن هذا أول أو آخر مشروع بحثي تخصصي يتعرض للتأويل والتطبيق بطرق مختلفة من جانب المسؤولين العموميين وصنّاع السياسة؛ فالباحثون المتخصصون في الإسلام السياسي مثلاً لديهم قصص كثيرة يروونها في هذا المجال، لكننا حافظنا على حيادية مدروسة في الشؤون السياسية، وحاولنا مراراً (وبلا طائل) حث التربويين وصنّاع السياسة على دراسة المصادر الأصلية وإدخال قدرٍ من الفهم للحساسيات الدينية التي يختلفون معها، وحاولنا أن نريح ضمائرنا بأن نقول إننا لو لم نستطع أن نمنع أن تستولي على المشروع انتقادات سياسية وأيديولوجية لليسار واليمين، فإننا على الأقل نتعرض لهجوم الجانبين. فبينما ادعى كُتّاب كثيرون أننا كنا «شديدي اللين» مع الأصوليين - «ولو كانوا هم في موقع القوة، لما كانوا بهذا التسامح مع الأكاديميين» كما قالت روزماري رادفورد روزر (Rosemary Radford Ruether)

في عرض الكتاب بباب عرض الكتب في صحيفة **نيويورك تايمز** ـ أكد آخرون أن هدفنا نزع المصداقية عن أي شكل من التعبير الديني لا يتوافق مع نوع ليبراليتنا الفاتر.

وبإيجاز، وحتى نكون منصفين لمشروع الأصولية، نقول إن المحررين والمشاركين الأساسيين لم يغفلوا أو يستبعدوا التحديات الفكرية والمنهجية الكبيرة التي صحبت المشروع من البداية، لكن إستراتيجياتنا لتخفيف حدة هذه المشكلات ربما لم تكن ملائمة للمهمة. وإن العجز الكامل عن توقع الأبعاد السياسية والأيديولوجية الحادة للمشروع ربما ساعدت على تفاقم الصعوبات الفكرية والمنهجية.

ـ ٢ ـ
ما خلص إليه مشروع الأصولية بالفعل

على الرغم ممّا أحاط مشروع الأصولية من صخب، كان بالنسبة إليّ مصدر إحباط ليس بالقليل؛ حيث إن كثيراً من مؤولي الأديان في الأكاديمية لم يتفقوا مع نتائجه، بما في ذلك التعريف المدقق للأصولية وتفسير المنطق الديني، وما يوافقه من نمط التدين الذي وجدناه واضحاً في سبع عشرة حركة أو سلاسل من الحركات حول العالم. نُشرت هذه النتائج عام ٢٠٠٣ بعد عقد من الانتقاء في دائرة المرشحين للانضمام إلى عائلة الأصوليات الدينية. وفي ذلك البيان النهائي، حذرنا القراء من إعادة ضم أي من الحركات العديدة التي رفضناها في عائلة الأصوليات، بما في ذلك أغلب أشكال المذهب الكنسي الخمسيني، والحركات الدعوية الإسلامية، مثل حركة «جماعة التبليغ»، وحركات هندوسية وبوذية أو يهودية لاسياسية[٤].

لم يكن بعض الباحثين على علم كافٍ بالنتائج الناضجة **لمشروع الأصولية**، لكن ذلك لم يمنعهم من الهجوم عليه. وللإنصاف، فإن القارئ المدقق لكافة أعمال المشروع المنشورة، عليه أن يقرأ حوالي ٣٧٠٠ صفحة مطبوعة قبل أن يصل إلى البيان الختامي المتماسك المدقَّق المركب التراكمي

(٤) Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003).

والموجود في المجلدين المذكورين. وقد حكم نقّاد كثيرون على مجمل المشروع على أساس واحد، وهو منشوراته الأولى أو ما أشيع عن المجلدين المذكورين، ونحن نفهم هذا، فإن المقالات المطولة المجموعة في المجلدات الأربعة الأولى تحوي معلومات وتحليلات قيمة. وما زال العديد من هذه المقالات يمثل المعالجة القياسية لموضوعها، كما أن تلك المقالات استُبعدت في الإعداد للبيان الختامي.

وعلى ذلك، عندما أقدم نتائج **مشروع الأصولية**، على الأقل بغرض إيجاز «التشابهات العائلية» التي تسوغ العمل المقارن، فأنا أعتمد بشكل كبير على المقال النهائي المجمع، وعلى تفسيراته للسمات والآليات التنظيمية والأيديولوجية التي تميز أي حركة بوصفها تنتمي إلى عائلية الأصوليات. وبإيجاز، أُجمّع الآن هذه السمات مع التنبيه إلى عدم جواز أخذ واحدة أو اثنتين أو ثلاث بمنأى عن السمات الأخرى ـ فإن كثيراً من الأديان، وكذلك الحركات الدينية والعلمانية تشترك في عدد من هذه السمات دون أن تكون «أصولية». أما في العالم الحقيقي للديانة المعيشة، فللأصولية منطق ديني مميز لا يشبه غيره. ولا يتضح هذا المنطق إلا عندما ينظر المرء إلى السمات التالية لها لأنه يغذي بعضها بعضاً، وتوجد في تجمع متجانس ينتج اتجاهاً ومنهجاً فريداً في التعامل مع العالم الحديث الذي يتجه نحو العلمنة والعولمة.

السمات الأيديولوجية

تتسم الحركات التي نسميها أصولية بأنها **انتقائية** وتأتي **كرد فعل**. ويعزز هذان التوجهان أحدهما الآخر ويقيده؛ فالحركات الأصولية تأتي بالأساس كرد فعل **لتهميش الدين** ـ أي بإزاحة «الدين الحق» بفعل القادة السياسيين القوميين والنخب العلمية والثقافية (ويُعَد النسويون/النسويات مصدر إزعاج خاص) والبيروقراطيات والمؤسسات الحديثة، والجماعات الدينية أو العرقية المنافسة التي تجد مكاناً تحت لواء التعددية.

تهميش الدين مرض نشره الغرب بغروره، وينتج عنه أعراض كثيرة هي التي تثير عليه الإسلاميين الجهاديين والقوميين الهندوس، والمتطرفين المسيحيين. أحد هذه الأعراض هو «التسمم الغربي»، وهي عبارة سكها

مفكر إيراني يصف إغواء المؤمنين بأسلوب الحياة الغربي الماجن الذي يأتي ليحل محل نزاهة الإنسان وروحه. العرض الثاني هو «تحرير المرأة»، الذي يدعي الأصوليون أنه يقلب النظام الطبيعي رأساً على عقب، ويربك الخطة الاجتماعية الإلهية، فيؤدي إلى الطلاق والانحلال الجنسي والجريمة. ومن أعراض اللادينية الأخرى، إضافة إلى مبدأ اللذة والوثنية، نجد هناك الانحلال الأخلاقي، وإهمال القانون الإلهي، ورفيقته «النسبية» التي تعني رفض المطلقات الأخلاقية.

وعلى ذلك، ليس الهجوم الحديث على الدين العام مجرد مصادفة تاريخية؛ بل هو الثمرة المنشودة من مؤامرة شيطانية تقصد اجتثاث الدين الأصيل. ويحذر الأصوليون من أن المرض يتفشى ليصيب حتى من كانوا تحت عباءة الإسلام، وفي مملكة المسيح، وشعب إسرائيل، والأمة الهندوسية. وبهذا، لم يعد المرء يستطيع أن يثق ببني دينه. لهذا، حذر المفكر السني سيد قطب من عودة الجاهلية، واتهم الراعي المعمداني جيري فالويل (Jerry Falwell) زميله الداعية الإنجيلي المتحمس بيلي غراهام (Billy Graham) بأنه «أخطر رجل في أمريكا» بسبب تأييد غراهام الناشط للتعددية الدينية في الولايات المتحدة (فقد ظهر على منصات مع أحبار يهود وقساوسة وبروتستانت من التيار الرئيس). أما الناسك اليهودي الحاخام كوك (Rabbi Kook)، مؤسس جماعة «جوش إيمونيم»، فقد نشر عقيدة مؤداها أن الصهاينة العلمانيين فقدوا صلتهم بهويتهم اليهودية الداخلية، ويحتاجون إلى أن يوقظوا هويتهم الحقيقية.

عندما يرد الأصوليون على تهميش الدين، فإنهم يفعلون ذلك بوصفهم أناساً محدثين بالأساس، فهم ليسوا كطائفة الأميش، يريدون عودة ثقافية لنقاء قبل حداثي، أو استردادييين يريدون أن يعيدوا بناء المملكة الضائعة أو العودة إلى العصر الذهبي. وعلى الرغم من أن خطابهم يتوق للحظة الأصل المضيئة أو إلى قدسية مملكة داوود أو المملكة المسيحية أو الحضارة الإسلامية، فإن الأصوليين ينظرون إلى الأمام وليس إلى الخلف، فقد تعلموا وتشكلوا معرفياً تحت لواء الحداثة التقنية العلمية، وأغلب «مديري الفئة الوسطى» في الحركات الأصولية مهندسون وخبراء برمجة، وفنيون طبيون، وجنود، وسياسيون، ومعلمون، وموظفون حكوميون؛ فهم براغماتيون في

جوهرهم. وقليل منهم من يتخصصون في الفيزياء الفلكية أو التأمل الفلسفي؛ فعالمهم هو صواريخ ستينغر ووسائل الإعلام الحديثة وخطوط الطيران والفضاء الإلكتروني. وهم نافدو الصبر، لا وقت لديهم لالتباسات التراث الديني الواسع شديد التنوع.

ونظراً لخروجهم من قلب الحداثة العلمانية، فإن هؤلاء المدافعين المحتملين عن الديانة التقليدية يتناولون النصوص الدينية والتقاليد، كما يقرأ المهندس المعماري مخططاً أو كما يراجع مهندس الآلات صندوق أدواته، فهم يبحثون في المصادر المقدسة عن الأدوات المناسبة لمهمتهم. وهذه العادة هي التي تكشف أنهم محدثون وليسوا تقليديين. وفي مواجهة الحداثيين الذين أصيبوا بالتسمم الغربي، ينتقي الأصوليون ويمزجون ويربطون ويعيدون التوليف ويبتكرون ويخلقون ويبنون. وهم يضيقون ذرعاً ويغضبون من التقليديين (السلفيين) الذين يصرون على ضبط أنفسهم بالتراث ويعتبرونه كلاً غيبياً مانحاً للحياة لا يتبع خطاً واحداً مباشراً ولا يمكن اختزاله؛ إذ ليس لديهم وقت لمثل هذا الترف وهذه التفصيلات. ويقول الأصوليون بحرقة: نحن **في حرب**، أرواحنا وحياتنا تتوقف على الرد الانتقامي السريع القوي. وهذا أمر **عاجل!**

المفارقة هنا أن نمط رد الفعل على تهميش الدين حداثي في جوهره وذرائعي وعقلاني ـ ويتلاعب بالتراث الديني.

مع ذلك، يمارس الأصوليون، سواء بوعي صريح أو مبهم بما يخضعون له من حلول وسط، **استرجاعاً انتقائياً**، ليس فقط لجوانب من الحداثة العلمانية، بل لجوانب من الديانة المضيفة. فهم يختارون من الحساسية الدينية أكثر العناصر مقاومة للنسبية والتعددية، وغيرها من توابع الحداثة العلمانية التي تعمل على تحجيم استقلالية الديني وهيمنته. وعليه، يعتنق الأصوليون مبدأ **المطلق والثنائية** بوصفهما من تكتيكات المقاومة وتسويغاً للتطرف في خدمة قضية مقدسة. وفي محاولة منهم لحماية الكتاب المقدس، أو تراث معظم، من غارات النقد التاريخي والأدبي والعلمي ـ أي من معايير الصحة وأساليب المعرفة التي تنكر تجاوز المقدس ـ يزعم الزعماء الأصوليون أن علمهم الديني **منزّه معصوم**؛ فالحق المنزّل في النصوص

المقدسة والتراث المعظم ليس ظرفياً ولا متغيراً، بل مطلقاً. وحتى تؤكد الطبيعة متجاوزة القومية (وبذلك المناقِضة للحداثة) للحقيقة المطلقة، تختار كل حركة من دينها المضيف بعض المعتقدات سيئة السمعة (أي المعتقدات التي لا تتوافق بسهولة مع العقلانية العلمية، مثل العودة المؤكدة للإمام الغائب، وميلاد المسيح من عذراء، وقدسية لورد رام، ومجيء المسيح «ليسترد كل أرض إسرائيل ويحكمها»)، فيأخذون هذه «المبادئ الغيبية» فيزينونها ويشيئونها ويسيسونها.

وإن الاعتراف بالإيمان الحرفي بهذه «الأصول» صعبة التصديق هو ما يفصل بين المؤمنين الحق، كما يصفون أنفسهم، والجماهير التي أصابها التسمم الغربي، وهو ما يميزهم كأعضاء في بقية مقدسة وقبيلة مختارة مكلفة بالدفاع عن المقدس ضد مجموعة من أبناء دينهم الهالكين الساقطين الفاسدين، وضد قوى الشر التي أفسدت الجماعة الدينية. أما الرؤية الكونية **الثنائية** أو «المانوية»، فهي تعلي من قدر أبناء النور وتضعهم على النقيض من أبناء الظلام وتعزز إيمان الأصوليين بأنهم مختارون بعناية من الله للوقوف في وجه القوى المعادية للدين.

مع ذلك، فالاعتماد على المطلق والثنائية كنمط لرد الفعل الانتقائي على تهميش الدين لا يكفي وحده. والزعماء الأصوليون عادة ما ينجذبون إلى التطرف، أي إلى الإجراءات العنيفة المتجاوزة القانون ليحققوا نصراً مجدياً على أعدائهم. لكنهم يواجهون مشكلة التجنيد، لأن مصدر أتباعهم المحتملين لا يتكون من الأميين دينياً أو غير المتعلمين أو الشباب التائه؛ بل بالأساس من المؤمنين التقليديين المحافظين، وهم أناس يعرفون النصوص المقدسة، ويؤمنون بالتراث وتعقيداته، ويعرفون أنه يوصي بالرحمة والعطف على الآخرين وليس عدم التسامح والكراهية والعنف. ونظرياً على الأقل، ليس العنف والانتقام الإستراتيجيات الوحيدة لمقاومة الشر، فإن الانفصال أو المقاومة السلبية قد تكفي لصد مظاهر زحف الدنيا، فحرب العصابات والإرهاب وقتل الأبرياء يبدو شديد القسوة إلى درجة صادمة، كما يبدو حقاً رد فعل لا يتفق مع الأصول الدينية.

هذا هو السبب في أن مبدأ الألفية هو السمة الأيديولوجية التي تقع في

القلب من منطق الأصولية الدينية، ومصطلح «الألفية» يضم في مشروع الأصولية أنواعاً كثيرةً من العقائد والأساطير والمفاهيم الساكنة في التاريخ وفي المخيلة الدينية لتقاليد الديانات العالمية الكبرى. ولا شك أن الإسلام والمسيحية واليهودية كلها تتوقع لحظة درامية في الزمن أو تتجاوز الزمن، سينهي فيها الرب التاريخ في خاتمة عادلة (وغالباً دموية). وفي بعض المجتمعات الدينية، مثل الإسلام الشيعي أو المسيحية البروتستانتية الإنجيلية، يكون هذا التوقع حاضراً بوضوح ومتطوراً (وإن مصطلح الألفية نفسه يشير إلى نبوءة حكم المسيح لمدة ألف عام بعد عودته بالمجد ليهزم المسيح الدجال). المدهش حقاً، هو الرجوع الحديث للموضوعات والصور والأساطير «الألفية» (أو المسيحية أو نهاية العالم بالدمار أو قيام القيامة) لدى «الأصوليين من مجتمعات دينية» ليس فيها فكر «نهاية الزمان»، أو موجود لكنه مغيب أو بدائي[٥].

فكيف يعمل هذا الاسترداد وهذا العرض المحسّن لموضوعات القيامة أو الألفية داخل الحركات الأصولية التي تسعى إلى إيجاد مجندين من بين أبناء دينهم السلفيين؟ على الزعماء الذين يسعون إلى تشكيل كوادر للجهاد أو لحرب صليبية أو معادية للمسلمين (أو معادية لليهود، إلخ) أن يقنعوا المتعلمين دينياً من إخوانهم المؤمنين أن العنف مسوغ بلغة دينية. ولحسن حظهم، فإن أغلب النصوص المقدسة والتراث الديني يحوي متشابهات واستثناءات تشمل ما يمكن تسميته «بنود الطوارئ». وهكذا، فإن جرانث صاحب (Granth Sahib)، وهو الكتاب المقدس والمعلم الحي لطائفة السيخ، غالباً ما يوصي بالعفو والعطف والمحبة تجاه الأعداء. لكنه يحوي كذلك أمراً للمؤمنين بحمل السلاح عند الضرورة إذا تعرضت ديانة السيخ إلى خطر الفناء ـ وهي فقرة استخدمها جارنيل سينغ بهندرانويل (Jarnail Singh Bhindranwale)، المحارب السيخي الذي نشر الرعب في منطقة البنجاب في بداية الثمانينيات ـ وتوجد «بنود الطوارئ» هذه في القرآن وفي التوراة وفي العهد الجديد. وهل هناك «طوارئ» أفضل من قدوم «عصر الظلام» المُتَنَبَّأ به أو حكم الشر الذي يسبق مجيء المسيح، أو عودة المهدي المنتظر، ونصرة أهل الحق بيد الرب؟

---

(٥) Barbara Freyer Stowasser, "A Time to Reap," *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 34, no. 1 (Summer 2000), pp. 1-13.

باختصار، فإن الاستحضار الأصولي لفكرة «الألفية» يسعى لإقناع المؤمنين بـأنهم ليسوا منخرطين في صراع دنيوي من أجل أرض أو سلطة سياسية أو مكسب مالي، بل في حرب كونية، حرب من أجل الروح، ومن أجل مستقبل الإنسانية. وفي هذا السياق، فإن العنف ليس مسموحاً به فقط، بل مفروضاً.

السمات التنظيمية

تعكس السمات التنظيمية للحركات الأصولية ديناميتها الأيديولوجية وتعززها. وكما في أي جماعة اجتماعية، ينبغي أن تتوافق الأيديولوجية مع التنظيم والسلوك ليخلقا أسلوب حياة أو ثقافة. وتتخذ الحركة الأصولية شكلاً مبدئياً هو شكل **الجيب**، أي مجموعة معزولة عن المجتمع الأكبر وحريصة على الحفاظ على حدودها لتمنع أعضاءها من الخروج منها. والإقناع الأخلاقي هو المادة التي تحفظ تماسك الجيب بوصفه جماعة اجتماعية. ومما يعزز تأثير الضغط الأخلاقي ادعاءات أيديولوجية، مثل الاعتقاد بأن أعضاء الجيب مختارون ومصطفون ومنفصلون عن العالم الساقط (أي «ثنائية»)، ومكافآت عملية مثل مزايا اجتماعية أو اقتصادية (مثل تأجيل التجنيد بالنسبة إلى اليهود الحريدية في إسرائيل، وتوظيف الكنيسة المعمودية النساء كمعلمات، ومنح قروض من البنوك الإسلامية، وما إلى ذلك). والعلاقات داخل الجيب أقرب إلى المساواة على الرغم من التمييز الوظيفي.

ومع نمو الحركة الأصولية، قد يتحول الجيب إلى حركة أو **شبكة** جيوب، وربما وصلت في النهاية إلى إنشاء وجود **مؤسسي** دائم في المجتمع الأكبر (من خلال تأسيس مدارس ومكتبات وعيادات رعاية صحية وأحزاب سياسية). ومع تطور الحركة من جيب إلى شبكة إلى وجود مؤسسي، تزداد صعوبة الحفاظ على موقف الأصولية «النقية» المعارض الإقصائي المعتمد على رد الفعل؛ أي إن حدود الجيب تصير مسامية، ويصير التنظيم أكثر تعقيداً، والتعددية الداخلية في الحركة أصعب في إدارتها دون القبول بالحلول الوسط التي هي قلب السياسة. وبهذا المعنى، تصير الأصولية أقل استقراراً كنمط ديني، لأنها تصبح أكثر نجاحاً في

كسب المجندين وخلق التحالفات[٦].

وعلى خلاف العلاقات بين أفراد الحركة أو التنظيم الأصولي، فإن **القيادة** تكون **تراتبية**؛ كما أنها **كاريزمية وسلطوية وأبوية**. كذلك عادة يملك المؤسس كاريزما وموهبة روحية/دينية، وأمر خلافته بعد موته غالباً يحدث أزمة في السلطة. وعلى أي حال، فإن القيادات في قمة الهرم سلطويون، وهذا نزوع تنظيمي تعززه معارضة النسبية والاتجاهات النقدية نحو الحقيقة الدينية (مبدأ «المطلق»). أما في الحركات التي تؤسسها نساء، فيتولى الذكور فيها في نهاية الأمر مواقع مركزية في السلطة (يقول بعض الباحثين: إن أفضل طريقة لفهم الأصوليات هي أنها حركات احتجاجية ذكورية ضد النسوية).

يستلزم تطور الجيب إلى شبكة (وربما شبكة إقليمية أو متجاوزة القوميات) هيكلاً تنظيمياً أكثر تعقيداً (مثل أجنحة منفصلة وفرق للتمويل وتجنيد وأيديولوجية وسلاح) وقيادات عديدة. وتتجاوز بعض طبائع الجيب هذه المرحلة الانتقالية، فتصل إلى هياكل تنظيمية مركبة تشمل التركيز على تمييز أعضاء الحركة عن الخارجين (Outsiders)، بمن فيهم أبناء دينهم. لذلك، تستتبع الأصولية بوصفها نمطاً دينياً شرط **الشفرات السلوكية المميزة**، مثل الملابس الخاصة والقيود الغذائية والجنسية والواجبات. وهذه الوسيلة لتمييز المؤمنين من غير المؤمنين ليست في ذاتها انحرافاً عن الممارسة الدينية التقليدية التي وُقّرت عبر السنين. ولكن توافقاً مع الاتجاه الهجومي المعتمد على رد الفعل حتى نحو أبناء دينهم، يتخذ من يصفون أنفسهم بالمؤمنين الصادقين صيغةً شوفونية مغالية من الدين المضيف (مثل ارتداء متطرفي الجوش قلنسوة أكبر حجماً من الكيباه المعتادة، أو المواعدة تحت إشراف بالنسبة إلى الطلاب المسيحيين بجامعة بوب جونز).

ولأن الأصوليين يؤمنون أنهم منخرطون في حرب كونية ضد الشر، فلن يكفيهم إلا جرعة مضاعفة من «الدين القوي». وكما يبين المنطق الديني الذي عرضناه سابقاً، فالأصوليون محاربون محدثون، وهم سعداء باختيار

---

(٦) Emmanuel Sivan, "The Enclave Culture," in: Almond, Appleby, and Sivan, Ibid., pp. 1-89.

واستدعاء سمات تنظيمية من حركات أيديولوجية حديثة تعجبهم (مثل الفاشية). لكنها فشلت، لأن سابقيهم لم يكونوا متدينين بالقدر الكافي.

- ٣ -

ماذا تعلّمنا في العقد الذي مر بعد اكتمال الجزء الأكبر من البحث في مشروع الأصولية؟ إن الحركات الأصولية أهداف متحركة، دائمة التكيف مع الظروف ومع ضغوطاتها وخبراتها الداخلية. لذلك، فأحد مسارات التحليل المثمرة للإجابة عن هذا السؤال هو مراجعة النتائج القائمة على كيفية تطور حركات معينة (مثل الإخوان المسلمين، واليمين المسيحي، وحركة جوش إيمونيم، وحركة آر إس إس RSS الهندوسية). وسنضيف إستراتيجية أخرى، وهي النظر فيما يحدث من تغيير في أوصافنا وتفسيراتنا «للأصولية» نتيجة مراجعة تقييم ديناميات العلماني.

اتضح لنا التفاعل والبناء المتبادل بين «الديني» و«العلماني» أكثر من ذي قبل، وينعكس هذا الفهم المطور على فهمنا للدين. على سبيل المثال، فبدلاً من وضع «معاداة العلمانية» علامة مميزة للجماعات الأصولية، يبدو لنا الآن أن الوصف الأدق للنمط الأصولي من التدين هو **الاشتباك النقدي مع العلمانية**. فالأصوليات، مثل كل الحركات الحديثة الأخرى، تنفتح وتتطور وتتفاعل وتنتخب داخل «الإطار الحلولي» للوعي والإدراك والمعرفة التي تميز الإنسانية العلمانية. وحتى عندما تسعى إلى تحويل بعض الاتجاهات والقيم المرتبطة بالإنسانية العلمانية، وإلى رفض غيرها، فإن الأصوليين محصورون داخل خطاب الحلولية. وفي هذه العملية من التكيف الإبداعي مع الإنسانية الإقصائية والسعي إلى تحويلها، يسعى المؤمنون الصادقون أيضاً بوعي ذاتي إلى الحفاظ على خبرة الاكتمال ومعناها، والتي يعرفها الجماعات والأفراد في اليهودية والمسيحية والإسلام بوصفها لقاءً مع الإله الحي، وفي بعض الحالات يسعون إلى استرجاعها من خلال الانضباط الديني.

إذا احتفظنا مؤقتاً بمصطلح «الأصولية»، وفهمنا الأصوليين على هذا النحو ـ أي إنهم يشتركون في السعي إلى إعادة تشكيل العلاقة بين العلماني والديني القائمة في المجتمعات الكوزموبوليتانية ـ فما أثر هذا التصور المراجع على محاولتنا تعريف وتحليل معاني العلمانية في العالم المعاصر؟

وأي الطرق أفضل لإدماج الأفكار ذات الصلة المستقاة من الحوارات الحديثة حول العولمة ومن الاتصال المباشر المكثف بين الشعوب والثقافات المترتبة على العولمة، في هذا الفهم المُراجَع للأصولية؟ وما الافتراضات (والرؤى الكونية التي تمليها الثقافة) التي كانت حاضرة في الدراسات السابقة للأصولية، وينبغي تنقيتها أو استبعادها في ضوء دراستنا للعلمانية بأشكالها وديناميتها المختلفة؟ وأخيراً، في ضوء المشكلات المنهجية والفكرية الحادة المرتبطة بتطبيق بنية مقارنة مثل «الأصولية»، لماذا أصلاً نحتفظ بالمصطلح (أو بأحد مشتقاته).

إعادة النظر في توصيف الفاعلين الملتزمين دينياً

أولاً، بقدر ما صبغ الباحثون الدين في نمطه الأصولي (أو أسوأ من ذلك الدين عموماً) بالصبغة الغرائبية، بأن نسبوا «للمتدينين» ديناميات سلوك إنساني، واعتقاداً ينفردون به، بقدر ما ينبغي تنقية هذه الأوصاف أو استبعادها. ويبدو أن الافتراض الكامن وراء هذا «التغريب» للمؤمنين والملتزمين المتدينين هو أن من لديهم إيمان عميق، ومن يتملكهم «الحماس الأصولي»، يسكنون كوناً من المعاني والأخلاق يختلف اختلافاً جذرياً عن عالم العلمانيين أو «المتدينين المعتدلين». ومن مساوئ هذا الافتراض تصور أن المتدينين ينزعون بطبعهم إلى أفعال تتجاوز مدى السلوك الإنساني العادي المتحضر، بما في ذلك العنف غير المميز وغيره من أشكال الإرهاب.

ينبغي بذل جهد أكبر لتقليص المسافة الفكرية بين الفاعلين المتدينين بعمق وغيرهم من اللاعبين في السياسة الدولية وعلى المسرح العالمي. ويقدم كريغ كالهون في فصله في هذا الكتاب اقتراحات مفيدة لملء الفراغات الموجودة في سلسلة التوجهات نحو الواقع التي وصفها تشارلز تايلور بمصطلحَي «الحلول» و«التجاوز». وكما يقول كالهون: لا شك أن البشر يمتلكون القدرة على الإتيان بأفعال تجاوز الذات التي لا تستلزم ممارسة الدين أو الإيمان بالله (مثل التضحية بالنفس في قضية أكبر من ذات الإنسان، والإخلاص «النضالي» لخير أسمى، والمشاركة في مشروعات مخصصة لتحويل مجرى التاريخ فيما يتجاوز عمر الإنسان، وما إلى ذلك). وليس القصد أن الناس الذين يتشكل فهمهم لذواتهم والتزاماتهم الشخصية

والسياسية باعتقادهم في حقيقة متجاوزة أو كائن متجاوز، لا يختلفون عن غيرهم نتيجة ذلك التوجه والطقوس المميزة والممارسات الدينية التي تعزز هذا الاعتقاد وتجعله مقبولاً لديهم؛ بل القصد أنهم لا يستثنون بذلك من أنواع الاعتبارات والحسابات والمخاوف وإحساس الاستقلالية الوجودية، أو ما يسميه تايلور تجربة « الذات» المحمية. إن الفاعلين المتدينين الذين يمكن أن تصح تسميتهم أصوليين، لا يمكن أن يوصفوا بأنهم في قبضة عالم مسحور يختلف عن حالة آخرين يشاركون مشاركة ناشطة في البناء المتواصل للمجتمعات الحديثة. والحقيقة أن قرار الأصوليين أن يقيدوا أنفسهم بقواعد صارمة في القانون الديني، أو بديناميات والتزامات تخص جماعة بعينها، هو نفسه رد جزئي على حالة عدم رضا عن تجربة جوفاء مرت بها الذات المجتثة[٧].

وكذلك، لا يصح افتراض نموذج قياسي للشخص العقلاني المستنير المتعلم الحديث يمكن جعله مقابلاً تاماً لنموذج الأصولي. وجزئياً، وبافتراض هذا المنظور، فإن القليل جداً من دراسات الحالة والمقالات التحليلية المتضمنة في مشروع الأصولية هي التي وضعت وصفها لفاعلية الديني ـ والعلماني ـ في سياق ما تم تعلمه بشأن عمق ومدى التنوع الثقافي والاجتماعي والمعرفي من خلال ما تحقق من تقدم في مجالات بحثية، مثل علم الإنسان الثقافي وعلم الاجتماع المقارن ودراسات التابعين. ويكتسب

---

(٧) أخفق عدد مدهش من الأمريكيين في استيعاب فكرة أن الأصوليين ليسوا «أجلافاً» غير متعلمين أو محدودي التعليم، كما قال إتش. إلـ. منكن (H. L. Mencken) عام ١٩٢٥، أو حتى «سذجاً معادين للفكر»، كما قال رئيس جامعة جورج تاون عام ١٩٨١. واصل منكن أوصافه لمعارضيه المسيحيين بأنهم «أنصاف عقول»، و«فلاحون غلاظ»، و«دهماء كالسعادين»، و«متخلفون عقلياً»، وبأوصاف أخرى منتقاة. انظر:

H. L. Mencken, *Prejudices: Fifth Series.*

ورد في:

James Davidson Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991), p. 142.

حتى المعارضون أعداء فكرة الخلق ونظرية التصميم الذكي، تنازلوا، ولو بمراجعة بسيطة لكتبهم وتحمل عناء الإشارة إلى الأخطاء الموجودة في منطقهم وأدلتهم على أن المفكرين الأصوليين بالفعل مفكرون يتقنون الخطاب العلمي والنظرية المعاصرة، مهما كان منطقهم المسترشد بالمقدس والمستلهم للكتاب المقدس ملتوياً. انظر:

H. Allen Orr, "A Religion for Darwinians?," *New York Review of Books* (16 August 2007), pp. 33-35.

مفهوم آيزنشتات عن «الحداثات المتعددة» أهمية إضافية عندما تُعرض الرؤى الذاتية الإنسانية والقيم، والعناصر الاجتماعية في بناء الواقع، كاملة على مائدة العرض. أما الشيء الأضعف منطقاً، فهو «تغريب» «المتطرف الديني» في هذا السياق المعرفي. وإضافة إلى ذلك، بينما تثبت أفضل الكتب والمقالات التي كتبت عن الأصولية والقومية الدينية والديانات السياسية معرفة أوسع بالمصادر الأولية وحالات كثيرة من الوصف الشخصي المباشر، لم يحظَ تنوع السير والتواريخ الشخصية باهتمام كبير، مما يجعل أي صورة تخطيطية «للأصولي» مجرد نمط مثالي.

إعادة النظر في الأصولية بوصفها نمطاً من التدين

بعد أن حددنا نقاط ضعف رئيسة في أدبيات البحث حول «الأصولية»، ليس أقلها الاستخدام الشامل للمصطلح الذي ينطوي على دلالات سلبية، يحين الوقت الآن للدفاع عن موقفي، إن صح القول. تشير «الأصولية»، بأي مسمى، إلى نوع من التدين ظهر في أواخر العصر الحديث ـ حضور ديني عام ـ منطقه الأساسي، وليس بالضرورة تعبيراته السياسية والاجتماعية أو الثقافية تحديداً، يتشارك فيه أفراد وحركات وجماعات وأحزاب سياسية تدّعي التمسك بتراث ديني والالتزام بالدفاع عن ذلك التراث من التهميش والتدمير والخصخصة والانحسار؛ أي من شوكة العلمانية في أشد صورها عداءً للدين. وبهذا المعنى، يصح أن تُفهم «الأصولية» على أنها مجموعة فرعية، ومثال من فئة أكثر شمولاً وهي «الدين العام».

إن أدبيات الأصولية ضخمة ومتناقضة أحياناً، بما في ذلك **مشروع الأصولية** نفسه. لكن المشروع قدّم بالفعل مفهوماً جوهرياً للأصولية بوصفها منطقاً دينياً بعينه. وقدم تلخيصه في الأجزاء التي عن الديناميات الأيديولوجية والتنظيمية. لكن الأقل وضوحاً في التحليل الأساسي كان الوعي بأن هذا المنطق نفسه في حالة تطور وتحول، إذ يتفاوض الأصوليون مع الحياة العلمانية والتعددية الدينية في حياتهم الخاصة، وفي المجتمعات التي يعيشون فيها والتي هاجروا إليها[٨]. وعلى المرء أن يواجه تحدي متابعة الحوارات

(٨) توجد محاولات أخرى لرسم خريطة التغير في أيديولوجيات الأصوليين وهياكلهم التنظيمية، في: =

الداخلية التي تجري داخل حركات/ منظمات في حالة تطور ونزوع متواصل إلى تجاوز القومية، مثل حزب الله والإخوان المسلمين وحزب التحرير ومنظمة جوش إيمونيم واليمين المسيحي «الإنجيلي المتزمت» (ومن بينهم دعاة إعادة البناء المسيحيون) ومنظمة آر إس إس الهندوسية (حول استخدام العنف والعلاقة بين الأجنحة السياسية والعسكرية، وتحديد توقيت وأهداف الحملات الدعائية أو المظاهرات العامة، وما إلى ذلك)، وتنوع تأويلات النصوص والتقاليد (مثلاً، المتعلقة بالمكانة الدينية للأمة أو الوطن أو المكانة النظرية والوظيفية لتوقعات نهاية الزمن أو يوم القيامة في الرؤية الكونية للحركة)، والخلافات بشأن القضايا العملية، وكذلك أسس العمل (مثلاً، كيفية تحقيق الأهداف السياسية، واختيار التحالفات وزمنها، وكيفية إدارة عملية التجنيد)، والتغيرات الفعلية في السلوك (مثلاً، إنشاء منظمات غير حكومية دينية جديدة تابعة للجماعة أو مدعومة منها، وتطور الأحزاب السياسية ومواقفها من قضايا مثل الحكم الذاتي التشاركي، وبناء تحالفات تبدو غير محتملة). هذه «المفاجآت» التي تصدر عن الأصوليات لا تَلقى اهتماماً كافياً، لكنها ينبغي ألا تعد بعد ذلك مفاجآت.

وحتى نلج إلى المنطق الأصولي، يصح أن نصوغ المسألة الأساسية، أو المعضلة التي تواجه هذه الجماعات، والتي من دونها لم تكن لتقارن ببعضها باستخدام نقاط مأخوذة من مناقشاتنا لأنماط العلمانية المتعددة التي ظهرت في المرحلة الأخيرة من العصر الحديث في العالم. ومثلهم مثل كل من على هذا الكوكب، يواجه الفاعلون المتدينون بيئة عولمة تتصف بمدى من القوى المتنافسة لكل منها نسق قيمي، وكلهم يتنافسون على مساحة في الفضاء العام، وبعضها على الهيمنة من خلال حشد الموارد ورأس المال السياسي. وتبدو الحدود المألوفة و«المعطيات» ـ الجغرافية والدينية والثقافية والاقتصادية ـ سائرة إلى تآكل أو إعادة تشكل بسرعة أكبر من أي زمن في التاريخ. وتبدو العولمة لبعض الناس مشروعاً اقتصادياً في المقام الأول،

Marty and Appleby, eds., *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements.*=

ومناقشات تحول الأولويات الأصولية والظروف التي تتخذ فيها قياداتها القرارات، في:

("Structure, Chance, Choice") in: Almond, Appleby, and Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World.*

ومشروعاً وضعته النخب للنخب. والمفترض أن أغلب هذه النخب علمانية وملتزمة بالتطور المادي وليس أكثر من ذلك. ويبدو أن حق الدول الأمم في احتكار العنف القانوني لا نزاع عليه بعد مدة طويلة من وضع أسلحة الدمار الشامل في أيديها واستخدامها له بغير مسؤولية أو بغير أخلاق. وداخل هذا السياق الكوكبي، الذي يعد فيه فرض التجانس وتسطيح القيم من توابع العلمانية على نحو يحمل عداوة كبيرة للدين، كيف للملتزمين بمفهوم التجاوز وبأولوية الأخلاق الروحية والدينية أن يضمنوا الاستمرار مع الماضي الديني «التقليدي»؟ وما خير الطرق لتحدي معاني المفاهيم الجوهرية للخطاب الكوزموبوليتاني/العالمي، مثل «الحرية» و«التنمية» و«حقوق الإنسان»، وما شابه؟

نلاحظ أن السؤال الأخير يفترض مسبقاً شيئاً شديد الأهمية، وهو الاشتباك مع المشروع الكوزموبوليتاني/العالمي «من الداخل». والمؤكد أن أدبيات الأصوليات قد ازدادت تعقيداً وتفصيلاً في مسألة تحديد الموقع الاجتماعي للأصوليين. وعلى سبيل المثال، أكد عدد من المقالات في **مشروع الأصولية** أهمية المظهر «الحديث العلماني» للقاعدة الأساسية من أعضاء الحركات الأصولية ـ فنيون طبيون، ومصممو برامج حاسوبية، وعلماء أحياء، وكيميائيون، وسياسيون محترفون، وغيرهم من الموظفين الحكوميين والفنيين ـ في الوطن في مجال العلم التطبيقي، ومؤخراً الفضاء الإليكتروني. وإن تحديد أوصاف الأصوليين بأنهم «الشخص الذي بجوارك، زميلك في المهنة» كان مشروع بعض أفراد وسائل الإعلام الدهاة. وعلى الرغم من تصوير بن لادن في رسوم كارتونية داخل كهفه أو غيرها من صور الأصوليين المسلمين تحديداً بوصفهم نقيض الكوزموبوليتانية، ليس من الشائع الآن أن نقرأ أو نسمع أن شباباً (وشابات) جُندوا في حركات أصولية ينحدرون من خلفيات فقيرة ويمثلون «أفقر الفقراء». والأكثر شيوعاً الآن هو صور «المحرومين نسبياً» أو المغتربين اجتماعياً، من المهندسين وخبراء برامج الحاسوب والفنيين الطبيين وموظفي الحكومة من الفئة الوسطى. وقد زادت المواصفات الأصولية تحديداً لتشمل مليونيرات مسيحيين في دالاس وأورلاندو ومدينة أوكلاهوما، وجنوداً سابقين في الجيش الإسرائيلي، وأمهات يهوديات استوطنَّ الضفة الغربية، ونساء هندوسيات من الطبقة

الوسطى التحقنَ بصفوف منظمة فيشافا هندو باريشاد (Vishva Hindu Parishad) (VHP) الهندوسية في منتصف التسعينيات من أجل «أن يخرجنَ من وجودهنَّ المقيّد بالبيت ويستعدن الفضاءات العامة، بل ويكتسبنَ هوية سياسية تفتح لهن السبيل أمام التأمل الفكري الجاد»، وشباباً مسلمين أصحاب تخصصات احترافية ومهنية مبعدين ومعزولين في لندن أو رهن مجتمعات مغلقة في باريس[٩]. يبرز هذا الوصف الأكثر دقة وتفصيلاً حقيقة مهمة، وهي أن النزاع داخل عقول من يسمون بالأصوليين ليس بين الديني والعلماني؛ بل بين صيغ مختلفة لاعتمادهم المتبادل على عالم يزداد إيقاع توجهه للحداثة وتعايشهم معها.

إن منطق رد الفعل الأصولي تجاه هذه البيئة من خلال استحواذ انتقائي على عناصر من «الدين التقليدي» من جانب، ومن «الحداثة العلمانية» (التي تستند إلى العقل الذرائعي العلمي التقني) من جانب آخر، ليس في حد ذاته ما يفصل هؤلاء النشطاء الدينيين عن غيرهم من الناس المحدثين الذين يحاولون خلق توليفة صالحة من هذه العناصر. إننا نقترب من منطق أصولي مميِّز عندما نقر بالحضور الحاسم للمخيلة الدينية ـ التي تنطوي على «شغف باللامحدود»، وسعي نحو «الكمال»، والانشغال بأمور ذات «أهمية قصوى». فكيف يسكن المرء الذات المحمية دون أن يفكك أو يحل أواصر التضامن مع الأمة.

وبالطبع، ليس الأصوليون وحدهم من يواجهون هذا السؤال.

---

(٩) T. Sarkar, "Women's Agency within Authoritarian Communalism: The Rashtrasevika Samiti and Ramjanmabhoomi," in G. Pandey, ed., *Hindus and Others*,

ورد في:

Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 426-427.

أحد أشكال التكنوقراط المسلمين هو محمد بويري، ذو الستة والعشرين عاماً، عالي التعليم، الهولندي المغربي الذي قتل المخرج ثيو فان غوخ في أمستردام عام ٢٠٠٤، بعد أن وقع تحت تأثير (أبو خالد) أحد دعاة التكفير المنفي من سوريا. التحق بويري بخلية إسلامية معروفة لدى السلطات الهولندية باسم مجموعة هوفستاد، حيث صار مفكر الجماعة ووضع على مواقع شبكة الإنترنت منشورات دعائية أيديولوجية. انظر:

Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: Liberal Europe, Islam and the Limits of Tolerance* (New York: Penguin, 2006), pp. 211-212.

أما فيما قبل، فقد كانت المظاهر النمطية للمنهج الأصولي في تحديد أولويات المخيلة الدينية توصف بالأساس باستخدام مصطلحات سلبية، مثل «المطلق» (المعرفي والسياسي)، و«الثنائية» (حدود صارمة محمية بين المختارين والعصاة)، و«الألفية» (توقع نهاية الزمان يسوغ تعليق أخلاق «الزمن العادي»)، ويشرعن الأفعال التي تخرق العادة مثل قتل الأبرياء). ونظراً لسيولة هذه الحركات، وهي تتفاعل عبر حدود جغرافية وثقافية وطائفية، ينشأ السؤال عن دقة هذا الوصف. وبالأساس: هل فئة الأصولية نفسها تنصهر تحت ضغوط العولمة، على الأقل إذا فُهمت باعتبارها ردَّ فعلٍ نضالياً للعدوان ولمظاهر تسلل الحداثة العلمانية؟

بإيجاز، إن الأصوليين مثل غيرهم من المفكرين الدينيين والعلمانيين، يشتبكون في تفاوض حول الحدود بين الديني والعلماني وما بينهما من تداخل. وفي الإلقاء بهم إلى الظلام الخارجي، حيث «ينبغي أن يوجد الوحوش»، كشفٌ لسوء فهم أساسي، وفي بعض الأحيان متعمد.

إعادة النظر في أدوار «الدين القوي» في السياسة

كانت دراسة الأحزاب السياسية الأصولية، مثلها مثل السياسات الدينية عموماً، رهينة افتراضات خاطئة تغذيها ثنائية العلماني/الديني (يتناولها بالنقد في فصلين في هذا الكتاب كلٌّ من إليزابيث شاكمان هيرد وسيسيليا لينتش). ونتيجة لذلك، غالباً لا تُعطى الأحزاب السياسية والسياسيون الأصوليون ما يستحقون من تقدير، ويتم تجاهل قدرتهم على التكيف مع تغير الظروف وعلى تطوير استجابات مبدعة. والواقع أن تطبيق مصطلح «أصولي» على الأحزاب الدينية أدى بالمحللين إلى تطبيق صور نمطية جامدة قائمة على الافتراض بأن الأصولية والديمقراطية لا يتوافقان، وهكذا يقال لنا إن الأصوليين لا يشاركون في العمليات الديمقراطية إلا بغرض الاستحواذ على الفرصة ثم تقييد الديمقراطية أو تقويضها، وإن الأصوليين غير قادرين على بناء تحالفات تتجاوز الحواجز الدينية/العلمانية أو غير راغبين في ذلك. وإن النساء محرومات من دور القيادة في هياكل السلطة الأصولية أو برامجها الاجتماعية، وما إلى ذلك. وتحوي هذه الصور النمطية عنصر صدق، لكنه لا يتوقف على درجة استخدام مصطلح «أصولية» بوصفها تصنيفاً أو فئة

سياسية واسعة تحوي داخلها مدى شاسعاً من الفاعلين. وفي هذه الحالات، أي عند استخدام المصطلح بشكل شديد الاتساع إلى درجة أنه يفقد معناه تقريباً، وعلى الرغم من المحاولات البطولية التي قام بها علماء سياسة واجتماع موهوبون ليصوروا الأصولية كفئة سياسية شاملة تحوي مجموعة متنوعة من الحركات الدينية السياسية والأحزاب السياسية المتمايزة التي تأتي من خلفيات متباينة، فمن غير المقبول تجريبياً الدفاع عن فئةٍ ووصفٍ يستطيع أن يضم طالبان وحماساً والإخوان المسلمين في مصر وجبهة الإنقاذ الإسلامي بالجزائر وحزب العدالة والتنمية في تركيا، وهذه بعض أسماء المرشحين **الإسلاميين**[١٠].

هل الأدق أن نجمع الأحزاب الدينية ونسميها «أصولية»؟ تلك التي بالفعل تميز منهجياً ومبدئياً ضد النساء، وترفض الديمقراطية تماماً بوصفها نظاماً فرضه الغربيون، وتسعى إلى إقامة نظام ثيوقراطي (ديني). إذا فعلنا ذلك، فإننا نضيّق ونوسع في آنٍ معاً معنى المصطلح، كما قدمته سابقاً (أي بوصفه نمطاً من الحضور الديني يشتبك نقدياً مع العلمانيات، فيرفض بعض الأشكال ويعدل أو يحاول أن يحول أشكالاً أخرى) وعلى نحو غير مجدٍ. وقد تدخل الجمهورية الإسلامية الإيرانية في هذه الفئة وقد لا تدخل، على الرغم من أن زعماءها السياسيين والدينيين بالتأكيد يوافقون وصف «أصوليين» حسب رؤيتي للظاهرة. لكن الواقع يبدو مختلفاً تماماً، أي إن اللاعبين السياسيين الذين يشاركون في مشروع الأصوليين لإعادة تشكيل العلمانية يفعلون ذلك من زوايا ومنصات سياسية مختلفة تتنوع عبر مدى واسع، يبدأ من «الديمقراطية والحرية والتقدم» حتى «الثيوقراطية والطغيان والتبعية لسلطة غير شرعية»، كما تصف إليزابيث شاكمان هيرد علاقة المعارضة المعتادة التي يُصوّر بها اللاعبون العلمانيون والدينيون عادة.

والحقيقة أن الاكتفاء بمنظور ديني تقليدي أو منظور علماني تقليدي لن

---

(١٠) انظر على سبيل المثال:

Said Amir Arjomand, "Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism," in Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Comprehended*, pp. 179-198.

انظر أيضاً:

Said Amir Arjomand, ed., *The Political Dimensions of Religion* (Stony Brook: State University of New York Press, 1993).

يتيح فهماً صحيحاً لدينامية «السياسات الأصولية». ففي الحالات الشيعية - إيران والمناهج المختلفة لزعماء مثل مقتدى الصدر وآية الله العظمى علي السيستاني في العراق، وتطور حزب الله اللبناني في العقدين الماضيين - تبين جميعاً التعددية الداخلية والتجليات السياسية المتغيرة والتحالفات وأيديولوجيات السياسات الدينية عموماً. وإن نشأة الأحزاب الأصولية والسياسيين الأصوليين من تلقاء أنفسهم ظهرت كموضوع لبعض المقالات الأقرب إلى التنبؤ في **مشروع الأصولية**. اعتمدت أكثر المقالات إثارة في المشروع على وعي شديد بطريقة عمل خطابات الهيمنة ومحاولة بعض الدول تصوير مجموعة من اللاعبين السياسيين بصورة المنحرفين، بما في ذلك أحزاب سياسية ذات مرجعية دينية وحركات معارضة أو مقاومة؛ فينطبق هذا مثلاً على اتهام عبد العزيز ساجدينا الغرب بتصوير «الأصولية» الشيعية الإيرانية بأنها محاكاة للغرب من جانب، وكشف عن أثر فكرة التقية الشيعية من جانب آخر. كان رد ساجدينا بليغاً؛ إذ فنّد كل محاولات تأويل السياسات الشيعية دون الحرص الدائم على الرجوع إلى السمات المميزة للتجربة الدينية الشيعية الجمعية، فإن تجارب القهر والاستشهاد والشهادة الدائمة بوحدانية الله داخل سياق تحديات فرض التجانس، والتعددية الداخلية - كل هذه الأشياء وأكثر، كما يقول، تشكل خلفية مساعي الزعماء الإيرانيين نحو صياغة سياسات علمانية/ دينية يمكن أن تتنافس بشروطها الخاصة مع الغرب[١١].

ومن الأشياء الدالة أن النقاد الدينيين لمفهوم الأصولية، ومنهم من يعمل داخل حركات ومنظمات أصولية، يعبرون عن شعور بعدم الارتياح بشأن المخاطر الساكنة في السعي نحو امتلاك القوة القاهرة أو في «مكافحة النار بالنار». مع ذلك - وهو الطرف الثاني في المعضلة - فإن تجنب السياسة ليس مطروحاً، ولا الهرب من «عالم فرض العلمنة» ممكناً. أما الانسحاب إلى الصحراء، إلى أرض التأمل الأخروي البكر، فصعبٌ هذه الأيام حتى على طائفة الأميش. فليس هذا بحل للمهندس ولمبرمج الحاسوب، ولا بالشيء المرغوب. يرد جيل الأصوليين الحالي على تهميش الدين، لكن المحفز

(١١) Abdulaziz Sachedina, "Shi'ite Activism in Iran, Iraq and Lebanon," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 403-456.

الأول هو ما يتملكهم من شعور بأنهم ضحايا التمييز، فهم يعتقدون أنهم يستحقون الأشياء الطيبة في العالم المتقدم، وهم مؤهلون لأن يستغلوها على أحسن وجه، فهم ورثة الوعد المقدس بالوفرة والازدهار، لكنهم مقيدون ظلماً بسبب دينهم (أو ما يتصور أنه دينهم ـ وهو آخر تحيز مقبول في عالم يزداد تغريباً وتجاهلاً للدين.

ومهما كانت معتقداتهم الدينية، فإن هؤلاء المتمردين من طبقة أصحاب المهن التخصصية، يشتركون في الاعتقاد بأن نموذج العلمنة التنويري غير ملائم بصورة مؤلمة، في المقام الأول بسبب تهميشه الدين، وعدم احترامه لشرع الله. والحل الذي يقدمونه هو العودة بالخبرة الطبية والعلمية إلى مسارها القديم، أي إعادة توظيف خيرات الحداثة المادية بتوجيه أخلاقي وروحي نحو إنشاء مجتمع مستقيم أخلاقياً، يحكمه قانون إلهي(١٢).

(١٢) تتوفر أدلة ضخمة من زعماء دينيين من خلفيات ثقافية ودينية مختلفة ينسبون حشداً من الأزمات الاجتماعية إلى إزاحة المقدس إلى الهامش؛ ففي عام ١٩٩٢، قال المحامي السوداني حسن الترابي، الذي أعلن نفسه زعيماً للصحوة الإسلامية في العالم العربي، لجمهوره في واشنطن العاصمة: إن زيادة معدلات الطلاق وتعاطي المخدرات والانحلال الجنسي وجرائم ذوي الياقات البيضاء وغيرها من علامات التدهور الأخلاقي للولايات المتحدة، التي قال إنه سيعقبه انهيار سياسي، هي النتيجة المباشرة لعلمنة المجتمع الذي كان من قبل مسيحياً. وحتى المتحدث السابق باسم مجلس نواب الولايات المتحدة، نويت غنغريتش (Newt Gingrich)، وهو لا يحتمل أن يكون حليفاً أيديولوجياً للإسلامي السوداني، انضم إلى سلسلة المحاضرات بعد فترة ليست طويلة من ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، لتعزيز الرسالة نفسها. عرض غنغريتش خرائط ورسوماً بيانية للتدليل على رأيه بأن ارتفاع معدل الطلاق وحمل المراهقات وجرائم الياقة البيضاء وتعاطي المخدرات غير المشروع يمكن إرجاعه إلى عامي ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣ عندما جرمت المحكمة العليا في الولايات المتحدة الصلاة في المدارس العامة.
وكان القوميون الهندوس في نصف العالم الآخر يربطون ضياع الأراضي الهندية والهيمنة السياسية بنقص الإخلاص للآلهة الهندوسية، لاسيما لورد رام. وفي عام ١٩٨٨، أعاد آر إس إس RSS طباعة مقال من مطبوعات جانا جاغاران، وهو فرع عسكري نشأ عن منظمة فيشافا هندو باريشاد VHP ونشرته بتوسع، وكان عنوان المقال «**هندوسي غاضب**»، وهو يسبغ القداسة على المظالم الدينية الناتجة جراء العلمانية الهندية والتعددية، عن طريق إتاحة الفرصة لرام كي يتكلم أو يعبر عن سخطه: «نعم، تحملت الإهانات طويلاً في صمت. . . نقص عددي بشدة، ونتيجة لهذا تمزقت أرض وطني الأم. حُرِمتُ من حقوقي الموغلة في القدم في مدافئي وبيوتي. أفغانستان والإقليم الشمالي الغربي الحدودي *North-West Frontier Province (NWFP)*، والسند وبلوشيستان ونصف البنجاب ونصف البنغال وثلث كشمير ـ كل هذا اغتُصب مني. . دُنست معابدي وهُدّمت، وأحجارها المقدسة يدوسها المعتدون بأقدامهم. آلهتي تصرخ، وتطالبني بإرجاعها إلى مجدها القديم. . . تأخذون صوتي الانتخابي، لكنكم تدللون من يهاجمونني. . . وترون أن حياتنا القومية مطروح منها كل ذرة هندوسية هي العلمانية. باختصار، تريد مني ألا أكون نفسي. حتى رحلات حج [المسلمين] تدعم من مالي. ودخلت منذ زمن طويل ـ طويل =

وإن تسييس الدين لمنافسة ما يسميه تايلور «الإنسانية الإقصائية» يستلزم جعل الدين وممارسته أداة لتحويل هذا العالم، وكذلك إنقاذ ما تبقى من الدين فيه من خلال ممارسة السلطة السياسية، إن لم تكن الهيمنة السياسية. وفي الحركات الأكثر تطرفاً أو الثورية يكون الهدف السيطرة على الدولة، على أساس أن هذه السيطرة ستتيح فرض الدين الأصيل، وخلق إطار ينتظم فيه أصحاب المهن المتخصصة من الشباب ورجال الطبقة الوسطى ونسائها، الذين صاروا رفقاء الدرب لأسباب مختلطة (أي ليس بهدف نشر الدين الأصولي فحسب). إن الخوف من أشكال العلمانية الخطيرة والحقد عليها - أي الخوف من الكيان الكامن وراء جدران الجيب التي تزداد نفاذيتها كل يوم - يدفع الأصولي إلى محاولة كبح قوتها الرهيبة. وربما كانت الدولة الأمة الحديثة الشاملة، والتي يُظن أنها عازمة على إخراج الدين من الميدان العام، هي أكثر ما تخشاه المخيلة الأصولية من وحوش؛ فما السبيل للحماية من **ذلك**؟

كما أدرك لاعبون دينيون كثيرون، فإن محاولة الأصوليين استمالة العلمانيين مشحونة بالمخاطرة. وتسبب هذه الإستراتيجية المخاوف حتى بين من يتبعونها، وربما لم يقروا صراحة بخوفهم من أن النتيجة ستكون تخفيف كثافة المخيلة الدينية نفسها. ومن هنا يأتي تصعيد الحديث الهجومي عن النصر الإلهي بين بعض الحركات والجماعات المنخرطة بعنف في التفاوض مع «الآخر» العلماني، ويصف عالم الاجتماع الإسرائيلي جدعون آران (Gideon Aran) الجماعة الأصولية التي يعرفها خير معرفة، جماعة جوش إيمونيم، بأنها «ظاهرة دينية»، لكنه يسرع بإضافة: «صحيح، فإن الآن [أوائل التسعينيات] صارت سياسات الحركة تكاد تفترض حياة كاملة خاصة بهم

= جداً - في غيبوبة عميقة. . . وبدأت الآن أرى وبدأت أسمع وبدأت أفهم وبدأت أشعر أن ما حل بي من مآسٍ يفوق ما كان في قرون، ومن الآن فصاعداً لن أنام». نشرت مجلة **أورغانايزر** (*Organiser*) في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٨٨، مقالاً من دون تعريف المؤلف على شكل منشور بالعنوان نفسه. انظر:
Angry Hindu! Yes, Why Not! (New Delhi: Suruchi Prakashan, 1988).

وردت في:

Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, p. 391.

باختصار، إن استخدام العلمانية كبش فداء حيلة معروفة ناجحة منذ سنين في الترسانة البلاغية الأصولية.

بأيديولوجية قومية واضحة، تخلو من المبادئ اللاهوتية الأخروية». وفي محاولة لتحليل هذا التناقض البادي، يواصل فيشرح قائلاً: إن «جماعة جوش إيمونيم لا تمثل سياسات دينية؛ بل ديناً سياسياً»[(١٣)].

يقول آران إن زعماء جماعة جوش إيمونيم كانوا على وعي كامل بالنتائج الممكنة المترتبة على تسيس اليهودية: «لم يكن ربط الإسرائيليين العلمانيين بالنشاط السياسي والوظيفي يعد أكثر من مرحلة وأداة على طريق إعادة اليهود إلى أحضان الدين». ومع تواصل العملية، وتمثل الجماعة الحسابات والإيقاعات العلمانية للسياسة الإسرائيلية، أُجبروا على تسويغ برنامجهم ـ وإقرارهم بأن أعضاءها ليس بينهم أكثر من حفنة من «يهود تائبين» ـ بعقيدة جديدة لدى الخاصة، وهي القداسة الداخلية لسياسات خلاص (أرض إسرائيل وشعبها). يصف آران «تأويلهم الجريء لليهودية الذي يتجاوز ثنائية العلماني الديني»، فهو يستتبع التأكيد شبه الغيبي بأن انتصارات الأصولية الصهيونية في الحلبة السياسية وفي ميدان المعركة سيحدث صحوة روحية بين حلفائهم اليهود العلمانيين، فيكشفوا عن «قداستهم المخفية». ويتنبأ علماء الدين في حركة جوش إيمونيم بأن الصهاينة العلمانيين السابقين الذين يغمرهم النجاح الدنيوي «سيبدؤون سريعاً في الالتزام بقواعد التوراة»[(١٤)].

ينبهنا هذا المثال إلى أن من يسمون أصوليين يواجهون تحديات لا تختلف عمّا يواجهه غيرهم من الأفراد والجماعات الذين يعيشون داخل «الإطار الحلولي»؛ أي الموقف الذي تشكله «الهوية المحمية للفرد المنضبط [الذي يتحرك] في فضاء اجتماعي مختلق، العقلانية الذرائعية فيه قيمة أساسية والزمن علماني في كافة جوانبه». كيف يكتشف المعنى أو يبنى داخل بيئة كهذه؟ ولأن الأصوليين يختارون شكلاً حماسياً من التدين، فإنهم يعتنقون التزاماً منضبطاً بالحفاظ على تدينهم، وهم يواجهون هذا السؤال المهيمن على العصر. لكن هذا الحماس لا يعفي الأصوليين من عبء التفاوض مع مخاطر الحداثة العلمانية ومزاياها التي لا تُنكر. وإن تلك المزايا، وليست

(١٣) Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 295-296.

(١٤) المصدر نفسه، ص٣٢٩.

الشرور فحسب، موثقة توثيقاً جيداً فيما أنتجوه من أعمال. وتشمل مزايا العلمانية «الناعمة» مستويات أكبر من الأمن الشخصي والازدهار والحماية القانونية للحقوق (بما فيها الحق في الدعوة إلى تغيير الدين ـ حرية التعبير ـ والتحول عن الدين) وثقافة تسامح تتيح مساحة لنمو الحركة. وفي مواجهة وعد الحداثة العلمانية المزدوج، يصرّح الأصوليون بالتزامهم أن يعيشوا حياةً رغم كل ما يعترضهم، وكأن المتجاوز ليس حقيقياً فحسب؛ بل مَعيشاً وحيّاً في كل قراراتهم وأفعالهم. وهذا الإصرار نفسه هو جوهر استجابتهم المختارة للتحدي.

إن هذا العزم المتحدي المكثف «لاختيار التجاوز» على الرغم من إغراء الإنسانية الإقصائية ـ بتعبير تايلور: أي تحيل الإطار الحلولي إلى اتجاه الانفتاح على شيء يتجاوزه ـ هو ما يجعل المواجهة الأصولية مع العلمانية بصفة خاصة نافذة واعدة على عصرنا. وربما أفدنا كثيراً من عاقبة إصرارهم المزدوج على التغريب الشديد للمتجاوز، وقرارهم تطويع العالم لإرادة المقدس، من خلال تطبيق العقلانية الذرائعية في إطار الزمن العلماني. والمؤكد أن هذه الحالة المتطرفة هي ما تكشف لنا الممكن وغير الممكن.

خاتمة

ماذا يعني الاسم؟

إن أي دراسة للحركات الدينية تضع في اعتبارها سياق كل منها على النحو الصحيح ستجعل موقع الفاعلين الدينيين المناضلين ضمن بيئة «الحداثات المتعددة» المعاصرة التي في حالة تنازع وتفاوض متواصلة. أما المغالاة في تمييز وظائف هؤلاء الفاعلين وأنماطهم داخل الحركات الأصولية، وكذلك تنوع أنماط هذه الحركات (اختلاف الأهداف السياسية والمشروعات الثقافية ومدى عملها وجمهورها المستهدف، . . . إلخ) فهو أحد عواقب اتساع عمليات العولمة والهجرة عبر الثقافات والقوميات. وإن التحديد الدقيق للأصوليات، مثلها مثل الحركات الاجتماعية الأخرى، يزداد مراوغة عن ذي قبل.

ومن بين الحركات الدينية العالقة وسط عمليات العولمة، فإن الأصوليين هم من لا تمثل لهم البيئة العلمانية المتنامية كياناً سائلاً ومتنوعاً؛ بل يرونها

ماردا يفرض التجانس. وليس تهميش الدين، وهو أعنف ما يرتاب به الأصوليون، مجرد حادثة تاريخية؛ بل الناتج الحتمي لنبذ الدين عمداً في واقع متجاوز يسيطر على التاريخ، وعلى المصير الفردي. إن إزاحة ذلك التوجه المتجاوز، وشغل مكانه بإنسانية إقصائية تؤمن بأن التحقق الإنساني والازدهار يمكن تحقيقه داخل إطار حلولي وبشروط مادية، مع ما في ذلك من خطأ، بل مأساة، ليس أقل من مؤامرة يحيكها الملحدون الذين يتحكمون بالمؤسسات المالية والسياسية في العالم، ويسعون إلى نزع مصداقية الدين، وطرده من الفضاء العام، وفرض موت بطيء عليه عن طريق خصخصته. وفي سياق هذا الفهم، فإن نضال من يصفون أنفسهم بالمؤمنين الصادقين للحفاظ على «عشق اللامحدود»، وحتى يجعلوا أنفسهم في حاكمية المتجاوز، وفي الوقت نفسه، يفعلون كل ما هو ممكن لعكس حركة تقدم العلمنة في أعنف صورها (أي العلمانية المنكرة لله)، أمر شديد التأثير، ولافت لأبعد الحدود، ويستحق التقدير بكل تعقيداته[١٥].

إن كراهية مصطلح الأصولية في الدوائر البحثية العلمية شديدة، وهذا أمر مفهوم، فللمصطلح إيحاءات سلبية ثابتة تطمس ثراء الظاهرة التي يريد أن يشير إليها؛ بل إن تعريف الظاهرة الذي قدمته في هذا الفصل، وهو مستقى من جوهر مشروع الأصولية ومبني عليه، يستبعد عناصر كثيرة من أغلب التعريفات القياسية. وربما تستحق الظاهرة اسماً مختلفاً[١٦]. وعلى أي حال، فمن الحماقة أن نفترض أنه عندما نرفض مصطلح «الأصولية»، مثلها مثل «العلمانية» و«الحداثة» و«الليبرالية»، وغيرها من المصطلحات الفضفاضة المتناثرة، كأدوات مطبخ ملقاة في حوض لا يسعها، ما زالت موجودة في المعاجم، لأن الأصولية تشير إلى واقع اجتماعي يواجهه الناس كل يوم.

---

(١٥) وقع شعور حاد بالفقدان نتيجة «التفاوض مع الحداثة العلمانية» من جانب اليهودية الأصولية المغالية في القرن العشرين، وهو موجود في وصف حاييم سولوفيتشيك للتحول من «ثقافة المحاكاة» إلى «ثقافة الأداء». انظر:

Haym Soloveitchik, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts in the Haredi World," in: Marty and Appleby, eds., *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, pp. 197-235.

(١٦) الخمسينية، مثلاً، تمثل حالة مذهلة لمحاولة إعادة تشكيل الحداثة العلمانية، التي ربما لا تدخل ضمن المناقشات «الأصولية».

وأياً كان الوصف الذي نستخدمه، فلابد أن يراعي تعقيد هذا النمط من التدين الحديث الذي يجد نفسه عالقاً في معضلة. **فمن ناحية**، يُنظر إلى شكل العلمانية السائد في العالم، الذي نشأ مع التنوير الأوروبي وتماهى مع الغرب الحديث لا سيما مع الولايات المتحدة وهي «قوة عظمى»، بوصفه تهديداً قاتلاً لحياة أشكال تقليدية دينية من الاعتقاد والممارسة والمجتمع مازالت معتنقة إلى الآن. وعليه، فهناك منطق واضح في الاستجابات العنيفة التي تتخذ شكل رد الفعل والانتقائية والمانوية (الثنائية) والمطلقة التي يأتي بها «المؤمنون الصادقون» الذين ينتمون إلى تقاليد دينية متعددة، والمعبؤون سعياً وراء القوة السياسية، بما في ذلك السيطرة على الدولة في بعض الحالات.

ينجذب هؤلاء اللاعبون الدينيون إلى القوة، ويميزهم بالأساس محاولتهم اكتسابها. **ومن ناحية أخرى**، فإن من يسمون أصوليين آخذون في الاندماج في مؤسسات الحداثة العلمانية، وممارساتها وعملياتها، وفي التحول إلى مستهلكين لمعداتها، وإلى باحثين؛ بل بناة السوق المفتوح الخاص بالأفكار والممارسات والحساسيات الدينية المستوردة عن طريق التعددية التي تصاحب حركة التحديث. لقد تمثّل المهندسون ومديرو المكاتب وموظفو البلديات والمعلمون والعلماء والفنيون الطبيون وأمهات الطبقة الوسطى العاملات، الذين يشكلون صفوف الحركات الأصولية، العادات الذهنية الخاصة بالحداثة العلمانية. ويمثل الدعاة الدينيون والوعاظ أصحاب الشخصيات الكاريزمية، والذين يُفترض أنهم أقل تأثراً بتيار الثقافة المادية الجارف، دور المحافظين على نزاهة الحركات، أي من كانت إحدى أعينهم على الأقل مرتبطة بالسماء. لكنهم ينبغي عليهم أيضاً أن يُلزموا طبقة جديدة من التكنوقراط غير وثيقي المعرفة الدينية بقراءة النصوص المقدسة كما يقرأ المهندس مخطّط مشروع.

وبدلاً من طرح معارضة صريحة مستميتة بين الديني والعلماني في الأصولية، من الأدق ـ أي الأقرب إلى حقيقة ديناميات الدين نفسه داخل عصر علماني ـ أن نفهم الأصولية بوصفها نمطاً من التدين ينتمي إلى أواخر العصر الحديث، يستمد في جوهره من الحياة العلمانية. فإذا تجاوزنا الأدبيات الضخمة حول الأصولية، يمكننا أن نقول في هذا السياق إن رقصة

الأصولية مع الحياة العلمانية ليست مجرد رد فعل لتوجهات العصر نحو العلمنة، ولا مجرد محاكاة خجولة للعدو العلماني.

بل إن النمط الديني الحديث المتأخر المعروف (من قبل؟) بالأصولية يثبت مكانه كل يوم بوصفه نمطاً أساسياً لمن يخشون ضياع المقدس. ويتميز هذا النمط الديني باستحواذ متعمد على عناصر وآليات أساسية في العلمانية. وأحياناً يكون هذا الاستحواذ خجولاً وأحياناً أخرى بارعاً، لكنه دائماً يُحدث تآكلاً في الحساسيات الدينية التقليدية قبل الحداثية. وفي هذه الحقيقة تكمن المفارقة الحادة التي في قلب «الأصولية».



(١١)
العلمانية والتغير الديني والصراع الاجتماعي في آسيا

ريتشارد مادسن

في كتابه المرجعي **عصر علماني**، يميز تشارلز تايلور بين ثلاثة معانٍ للعلمانية، على الأقل عندما تشير إلى «مجتمعات شمال الأطلنطي» في الغرب الأوروبي وأمريكا الشمالية[١]. المعنى الأول سياسي؛ وبهذا المعنى تشير العلمانية إلى الترتيبات السياسية التي تجعل الدولة محايدة فيما يخص المعتقد الديني، ولا تعتمد شرعية الحكم على المعتقد الديني، و«يعد المجتمع السياسي مجتمعاً للمؤمنين (من كل الألوان) وغير المؤمنين على السواء»[٢]. ويمكن وصف المعنى الثاني للعلمانية بالمعنى الاجتماعي؛ إذ يشير إلى انحسار واسع للمعتقد والممارسة الدينيين بين الناس العاديين. والمعنى الثالث ثقافي؛ فهو يشير إلى تغير في ظروف الإيمان، وإلى «تحولٍ من مجتمع الإيمانُ بالله فيه لا يُنازع ولا يمثل أي إشكالية إلى مجتمع يعد فيه مجرد خيار بين خيارات أخرى، وغالباً ما لا يكون أسهلها اعتناقاً»[٣]. إن كل الحكومات في عالم شمال الأطلنطي (لأغراض عملية تماماً) علمانية بالمعنى الأول، لكن أوروبا الغربية، وليست الولايات المتحدة، علمانية

(١) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 1-22.

(٢) المصدر نفسه، ص١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣. يقول تايلور إنه حتى في بلدان مثل بريطانيا، وفي الدول الاسكندنافية التي لديها كنائس مؤسسة، فإن صلات الدولة بتلك الكنائس «ضعيفة ولا يترتب عليها مطالب، حتى أنها لا تمثل استثناءات».

بالمعنى الثاني، وكل المجتمعات بما فيها الولايات المتحدة علمانية بالمعنى الثالث. ويحكي تايلور قصة تطور أنماط العلمانية الثلاثة على مسار التاريخ الغربي، وكيف تأثر كل واحد بالآخر، ويوجه اهتماماً خاصاً للنمط الثالث، أي تطور الظروف العلمانية للإيمان.

هل يمكن تطبيق هذا الإطار التحليلي خارج عالم شمال الأطلنطي، وتحديداً على المجتمعات الآسيوية؟ لا يستطيع تايلور نفسه أن يزعم أنه وضع إطاراً لنظرية عالمية في الدين المقارن. مع ذلك، ربما يفيدنا نمط نابع من تجربة تاريخية وثقافية خاصة في عقد مقارنات عبر ثقافية ـ إذا كان هذا النمط مبنياً بالعمق وبالدقة الفكرية التي يتصف بها إطار عمل تايلور. لكن شروط استخدامه المقارن ستكون كالتالي: أولاً، نقر بحدوده منذ البداية. ثانياً، نطبقه بوصفه شكلاً تقريبياً أولياً من أشكال فهم التحولات التاريخية للدين في ثقافة أخرى حتى نرى إذا كان هناك توافق ولو عامّاً مع هذه العمليات. ثالثاً، أن نحرص على رؤية مواطن عدم التوافق، ثم نستخدم هذا التباين محفزاً لتوسيع آفاقنا. ويمكن لهذا أن يدفع باتجاه حوار مثمر بين الثقافات، وليس باتجاه نظرة تشييئية اختزالية للاختلاف الثقافي.

«وهذا هو المدخل الذي سأسعى إلى اتباعه في هذا الفصل، وأنا أستكشف مدى التوافق بين إطار عمل تايلور والتطورات المعاصرة في مجتمعات شرق آسيا وجنوب شرق آسيا. وحتى أحافظ على تركيز التحليل، فإنني سأركز بالأساس على التحولات السياسية والدينية التي حدثت في هذه المجتمعات على أثر الحرب الباردة.

العلمنة السياسية

من ناحية الشكل ـ على الأقل ذلك الجزء من الشكل الذي عادة ما يُقدّم للمراقبين الدوليين ـ فإن أغلب حكومات شرق آسيا وجنوب شرق آسيا علمانية بالمعنى الأول للمصطلح كما عرفه تايلور؛ فهي قائمة على مؤسسات لا تبني شرعية الدولة على معتقدات في وقائع تتجاوز هذا العالم؛ بل إنها موجهة نحو توفير التنمية الاقتصادية والأمان السياسي لمواطنيها. وهي تمنح حقوق المواطنة الأساسية للمؤمنين وغير المؤمنين على السواء. وإن دستور جمهورية الصين الشعبية نفسه يضمن حرية المعتقد الديني مادام في الحيز

الخاص ـ الخاص إلى درجة عدم التعبير عنه في أي قناة لا تصدِّق ولا تسيطر عليها الدولة. وصلت حكومات شرق وجنوب شرق آسيا إلى دساتيرها العلمانية الحالية من خلال مسارات مختلفة، وغالباً ما كانت مؤلمة على مدار القرن العشرين، ولكنها من الناحية الشكلية على الأقل تلتزم بنماذج شمال الأطلنطي من العلمانية. وهذا نموذج لما قد يسميه عالم الاجتماع جون ماير وزملاؤه «التماثل المؤسسي» الكوكبي، وهو نزوع المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية حول العالم إلى اتخاذ أسلوب واحد من التنظيم الشكلي (قائم على نماذج غربية)[٤]. لكن الشكل العلماني الخاص بالمؤسسات السياسية الآسيوية غالباً ما يخفي روحاً دينية؛ فاليابان مثلاً لديها دستور علماني، لكن كثيراً من قياداتها الحكومية شعروا بضرورة الصلاة لأرواح قتلى الحرب في نُصب ياساكوني رغم المعارضة القوية من الصين وكوريا الجنوبية ودول آسيوية كثيرة أخرى، فضلاً عن الولايات المتحدة. ويأتي الضغط لزيارة النُّصب من القواعد الجماهيرية القومية داخل اليابان، لكنه في الحقيقة ضغط لممارسة **العبادة** في نُصب يخص ديانة الشنتو برئاسة كاهن. وليس المقصود بذلك مجرد تخليد ذكرى من ماتوا؛ بل بالفعل احتواء أرواحهم (وجيران اليابان الآسيويون أشد استياء لهذا من الأمريكيين، فهل هذا لأن الآسيويين يأخذون مسألة الحضور الحي لأرواح الموتى بجدية أكبر؟). ومن خلال «مركز المراقبة» التابع لوزارة الثقافة يفترض أن حكومة تايلاند تحمي ثقافة الأمة وقيمها، وأشياء أخرى، عن طريق إبعاد الناس عن استخدام صور بوذا لأغراض دنيوية (وعلى أي حال، لا يبدو أن الحكومة قد حققت نجاحاً كبيراً في هذا الصدد). وتقوم الحكومة الإندونيسية على أيديولوجية «البانكاسيلا» القومية، وهي تعلن أن الوحدة القومية تقوم على التسامح المتبادل بين المؤمنين «بإله عظيم». وحتى حكومة الصين، التي يُفترَض أنها تحت قيادة حزب شيوعي ملحد، تتولى بنفسها تنفيذ مهام دينية؛ فقد احتفظت بحق تحديد من هو التجسيد الحق لروح بانشين لاما، وستفعل دون شك الشيء نفسه بالنسبة إلى التجسيد الجديد القادم للدلاي لاما، وتدعي أنها قادرة على تحديد الفرق بين الدين الحق و«ديانات الشر»،

---

(٤) John Meyer [et al.], "World Society and the Nation State," *American Journal of Sociology*, vol. 103, no. 1 (1997), pp. 144-181.

وتحاول أن تجتث حتى الإيمان الشخصي بديانات الشر، مثل فالون غونغ؛ كما تستثمر الحكومة الصينية أموالاً ضخمة في طقوس عامة مبهرة، مثل احتفالات افتتاح الألعاب الأوليمبية التي كانت مفعمة برموز الكونفوشية والطاوية والبوذية.

لكن الشكل السياسي العلماني هو غالباً ما يراه الخارجيون؛ أما الروح فهي ما يخشاه مَن في الداخل. ففي الخمسينيات والستينيات، أخذ الباحثون الغربيون البنية الشكلية للدول الآسيوية دليلاً على حركة التحديث، وهي عملية تحول عالمية إلى العلمنة (من بين أشياء أخرى) كانت تغير وجه العالم. وكانت الصين الشيوعية نفسها تتخذ نموذجاً للتحديث، ولو أنه نموذج ضل وانحرف. وداخل عملية التحديث السياسي الجبري هذه كلها، كانت تتكون معانٍ أخرى[٥]. ولم تكن الدول الناشئة الآخذة في التماسك تُعدّ مجرد جهات توفر الخيرات الدنيوية، بل كوسائط ضرورية بين المواطنين والقوى الكونية التي تتجاوز العالم المرئي. وقد احتوت الدول القوة المقدسة التي قد تكون حميدة، ولكنها قد تنقلب شرسة شراسة شيطانية، كما فعلت عبادة ماو تسي تونغ أثناء الثورة الثقافية الصينية.

وعليه، فإن العلمنة السياسية، بالمعنى الذي يقصده تايلور، طريقة دقيقة بدرجة معقولة لوصف البنية الشكلية والسطح الخارجي لأغلب دول شرق وجنوب شرق آسيا؛ لكنها لا تصف بشكل ملائم الروح الداخلية لهذه الدول التي ينبغي أن تفهم من خلال فحص أدق لكيفية تطور هذه الدول في العصر الحديث. والحقيقة أن عرض تايلور للعلمنة السياسية مفيد بالفعل في تحرير الأسئلة الخاصة بكيفية تفاعل الأشكال الخارجية والروح الداخلية في الدول الآسيوية مع بعضها بعضاً، والنتائج العملية المترتبة على هذا التفاعل.

وليس غرض الفصل أن يقدم وصفاً كاملاً لتطور الدول الآسيوية، ولكننا سنعرض تطور الحياة الاجتماعية والثقافية داخل بعض المجتمعات الآسيوية، وأثناء ذلك سنعرف شيئاً عن كيفية تأثر هذه المجتمعات والثقافات بالتفاعل بين الشكل العلماني والجوهر الديني داخل هذه الدول.

(٥) Richard Madsen, *China and the American Dream: A Moral Inquiry* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994).

لم تؤدِّ علمانية الدول الآسيوية الحديثة بحال إلى علمانية اجتماعية واسعة، أي إلى علمانية بالمعنى الثاني الذي يعرفه تايلور؛ أي انحسار للإيمان والممارسة الدينيين بين الناس العاديين. ويبيّن تايلور كيف ولماذا صارت مجتمعات أوروبية غربية كثيرة علمانية بالمعنى الثاني ولو جزئياً، بينما ظلت الولايات المتحدة شديدة التدين، على الرغم من أن شكل الممارسة الدينية فيها فردي في المقام الأول.

إن أغلب المجتمعات الآسيوية أشبه بالولايات المتحدة من أوروبا الغربية من ناحية أعداد الناس الذين يشاركون بانتظام في الممارسات الدينية، وتختلف درجة الممارسة الدينية من بلد إلى آخر، لكن المعابد والمساجد والكنائس والأضرحة موجودة دائماً في كل مكان، وتعج بالناس، لا سيما في مواسم الاحتفالات. وفي الصين نفسها، حيث تحرص الحكومة على نشر أيديولوجية ملحدة وعلى تقييد الأنشطة الدينية المفتوحة، قُدِّر عدد المشاركين من وقت لآخر في أحد أشكال الممارسات الدينية بحوالي ٨٥ بالمئة من السكان[٦]. وإضافة إلى ذلك، تشهد آسيا في كافة أنحائها حركات إحياء وإصلاح دينية في البوذية والإسلام والمسيحية، عقيدةً وممارسة، في نهضة دينية مشهودة. إن آسيا مفعمة بالحركة الدينية.

لكن نوع هذه الدينامية يختلف عن الموجود في الولايات المتحدة. ولا يمكن تفسيرها بالأدوات نفسها التي استخدمها تايلور في سرده ووصفه لأنساق الالتزام الديني الشعبي والعلمانية الاجتماعية في عالم شمال الأطلنطي. وغالباً ما يسيء المراقبون الغربيون (وكذلك الباحثون السياسيون الذين نشؤوا على النماذج المعرفية للعلم الاجتماعي الغربي) قراءة التطورات

---

(٦) طبقاً «لمسح الحياة الروحية الصيني» لعام ٢٠٠٧ الذي قام به فينغانغ يانغ ومعهد الدين بجامعة بيلور بالمشاركة مع مجموعة آفاق البحث الاستشارية على عينة ممثلة على المستوى القومي ضمت أكثر من سبعة آلاف شخص، لم يتجاوز عدد الصينيين الذين يمكن وصفهم بأنهم «ملحدون تماماً» نسبة ١٥ بالمئة.

Fenggang Yang, "Explaining the Failure of the Greatest Secularization Experiment in Human History," paper presented at: The ISA XVII World Congress of Sociology, Gothenburg, Sweden, 2010.

الدينية الآسيوية. وعندما بحث الباحثون الغربيون عن الدين في المجتمعات الآسيوية، كان بحثهم عنه غالباً في صورة الإيمان الشخصي. لكنّ قدراً كبيراً من الدين في أغلب المجتمعات الآسيوية ليس خاصاً شخصياً ولا إيماناً.

إنه في الغالب ليس إيماناً بمعنى اعتقاد شخصي في معتقدات معينة. ففي الصين مثلاً، يوجد حرفياً ملايين المعابد التي بنيت أو أُعيد بناؤها في الريف خلال العقود الثلاثة الماضية(٧). ومعظم من يعيدون البناء لا يستطيعون أن يقدموا وصفاً متسقاً متماسكاً للفلسفات الطاوية أو البوذية التي قد يظن المرء أنها وراء هذا الإحياء. وحتى الكاثوليكيون الريفيون، الذين درست حالتهم في الصين، لا يمكنهم إلا تقديم وصف مبهم للعقيدة التي يفترض أنهم يؤمنون بها. ويبدو أن أغلب من يبنون المعابد، وكذلك الكنائس، تدفعهم رغبة لإنشاء مكان يستطيعون فيه ممارسة طقوس يمكن أن تعطي شكلاً وقدراً من النظام لحياتهم الشخصية وحياتهم الجمعية. فربما حملت ممارسة مثل هذه الطقوس معنى ما وإن لم يؤمن الشخص بالفكر الديني المفترض أن يكون وراءها. على سبيل المثال، في القرى الكاثوليكية الصينية التي درستها - والتي كان قوامها في المعتاد كاثوليكاً، احتفظوا بهويتهم عبر أجيال كثيرة - يوجد كاثوليك «إيمانهم فاتر»، لا يصلون بانتظام ويرتابون في عقائدهم، ولا يتبعون كثيراً من التعاليم الأخلاقية للكنيسة، مع ذلك فإنهم يعدون أنفسهم كاثوليكاً، ويريدون أن يُدفنوا بطقوس جنائزية كاثوليكية، لأنها الطريقة الوحيدة لربطهم في الحياة والممات بالمجتمعات التي ولدوا فيها(٨).

وهكذا، يأتي الطقس الجمعي في هذا السياق - وفي سياقات آسيوية كثيرة - قبل الإيمان الشخصي. وفي السياق نفسه، تأتي الأساطير الجمعية - قصص الآلهة أو الأرواح أو الكرامات، مثل ظهور الأرواح وحالات الشفاء أو الأحداث الإعجازية - قبل الإيمان الشخصي. والطقوس والأساطير عامة

---

(٧) Kenneth Dean, "Local Ritual Traditions of Southeast China: A Challenge to Definitions of Religion and Theories of Ritual," in: Fenggang Yang and Graeme Lang, eds., *Social Scientific Studies of Religion in China* (Leiden: Brill, 2011), pp. 133-162.

(٨) Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

وليست خاصة، وحتى عندما تُمارس سراً، بعيداً عن أنظار المراقبين الحكوميين المتشككين، أو وسائل الإعلام الحضرية المتعالية، فهي في السياق المحلي عامة. وهي في هذه الظروف تخلق فضاءات عامة بديلة تستكمل المشروعات العامة لدولها الحاكمة، وأحياناً تناقضها.

هذا شكل من الممارسة الدينية يشبه ما يسميه تايلور «الدين المدمج»، الذي كان الشكل السائد في أوروبا أثناء العصور الوسطى. وعالم الدين المدمج عالم «مسحور»، تملؤه الأرواح الطيبة والشريرة. وتُستخدم الممارسات الدينية لاستدعاء الأرواح الطيبة والسيطرة على الشريرة، وكذلك لطلب الصحة البدنية ورخاء الشخص ومجتمعه وأي خلاص أخروي. ومجتمع المرء في حماية الأرواح المحلية: القديسون الرعاة في القرون الوسطى الأوروبية، والأسلاف، وأرواح حامية محلية كثيرة في أجزاء كثيرة من آسيا. وعلى الرغم من أن هذه الأرواح المحلية يمكن تخيلها تحت سيطرة كائن أعلى، فإن كثيراً من الممارسة الدينية الشعبية الفعلية تتوجه إلى أرواح محلية خاصة بالشخص حتى ترعى عائلته وأصدقاءه[٩].

لم تختفِ هذه الأشكال من الممارسة الدينية المحلية والمدمجة اجتماعياً من عالم شمال الأطلنطي تماماً؛ ولكنها، كما يبين تايلور، حُجبت بصورة كبيرة، إذ مرت بعملية تاريخية طويلة معقدة استغرقت أكثر من ٥٠٠ سنة. وكانت حركة الإصلاح الديني من الأحداث الرئيسة في هذه العملية، لأنها حكمت بإدانة قدر كبير من طقوس التضحية الكاثوليكية المقدسة على أساس أنها «سحر» ينبغي أن يحل محله الإخلاص الشخصي الذي يدفعه الإيمان الداخلي. وفي الوقت الحالي، في الولايات المتحدة على الأقل، فإن أشكال الدين السائدة عبارة عن تعبير شخصي عن رغبة في الصدق الشخصي تتجلى من خلال الارتباط الطوعي بأفراد تتشابه ذهنياتهم.

حتى فترة قريبة نسبياً، كان الباحثون في عالم شمال الأطلنطي يفترضون أن عملية التحديث تستتبع حجب الدين المحلي المدمج اجتماعياً (وكذلك الممارسات الشعائرية «السحرية» الموجهة نحو النجاح الدنيوي التي يناقشها بيتر فان دير فير في هذا الكتاب). وكما أقنعت الحكومة الأمريكية نفسها

---

(٩) Taylor, *A Secular Age*, pp. 24-43.

وجماهيرها أثناء الحرب الباردة أن الحكومات المتحالفة مع الولايات المتحدة جزء من «العالم الحر»، حتى عندما كانت هذه الحكومات أنظمة ديكتاتورية، تصور الباحثون الأمريكيون أن المجتمعات المنفتحة على تأثير الغرب في طريقها لأن تكون «مجتمعات حرة» مكونة من أفراد مؤمنين بالعقلانية الذرائعية، تخلصوا من التقاليد الجمعية، لا سيما التقاليد الدينية (إذا كان هناك أي مستقبل للدين في هذه المجتمعات، فيفترض أنها ستكون على شكل المسيحية التي جلبها المبشرون الغربيون الذين كانوا محل ترحيب أغلب حكومات العالم الحر). لكن عمليات التطور الاجتماعي الحقيقية في آسيا كانت عادة تسلك درباً مختلفاً.

سواء كانت الكولونيالية هي الطريق أو كانت حركات ثورية مناهضة للكولونيالية تسعى إلى الاستقلال الوطني والثروة والقوة عن طريق بناء حكومات قوية منظمة بيروقراطياً، قائمة على نموذج من نماذج الدول الغربية، فإن الزعماء السياسيين الوطنيين فرضوا دولاً مركزية على مجتمعات لم تسلك درب عالم شمال الأطلنطي إلى الحداثة. وبشكل خاص، لم تخفف هذه المجتمعات بشكل كبير الصلات التي تربط المجتمعات المحلية المتشاركة ـ لا سيما فيما يخص الطقوس والأساطير المحلية التي ولّدت الهوية السحرية لهذه المجتمعات.

وهكذا، فإن الحكومات التي نشأت أو رسخت أقدامها في آسيا أثناء الحرب الباردة كانت مفروضة على رأس مجتمعات مازالت عبارة عن تجمعات من الجماعات المترابطة، ولم تكن اتحادات طوعية لمجتمع مدني (بالأسلوب الغربي)، وكانت الديانة العامة بالأساس تعبيراً عن هويات جماعات مترابطة ـ أسر ممتدة، ومجتمعات قروية محلية في الغالب ـ ولكن في بعض الأحيان كانت أيضاً هويات عرقية أوسع نطاقاً، كما هي حال المسلمين في الأقاليم الغربية في الصين. وكانت الطقوس الدينية والأساطير تعبر عن ولاءات محددة وتعززها داخل مجتمعات يربطها النسب. وكان بناء المعابد المحلية والكنائس والمساجد مرتبطاً بمدى واسع من النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. وكانت أماكن العبادة أيضاً منافذ للتجارة والترفيه العام ومؤسسات لضمان الثقة والتوسط في النزاعات وتقديم العون إلى المحتاجين. كما كانت أيضاً وحدات مترابطة في شبكات مجتمعات

إقليمية فيها ممارسات دينية مشابهة. وكوّنت هذه المجتمعات وشبكاتها نوعاً من الفضاء العام ـ وهو إطار للصلات تجري داخله مناقشات عن شؤون محلية ومنظومة مكانة اجتماعية ترسم مسارات الحراك الاجتماعي والتقدير، وموقع للاحتفالات العامة والخبرات المشتركة. وقد مثلت هذه الكيانات دوائر عامة مغلقة، وخلقت نقاط ضعف محتملة في الأسس الصارمة التي أرادت الحكومات السلطوية أن تبني عليها صيغتها من النظام العام.

وحتى تخلق الحكومات التحديثية الوحدة الوطنية، وتحفظ الضبط الاجتماعي، وتعبئ جماهير ضخمة مختلفة، احتاجت (أو ظنت أنها تحتاج) إلى أن تسيطر على الممارسات الدينية التي ترعى الخصوصية والإقليمية والتمييز العرقي. وكان أمامها إستراتيجيتان رئيستان: إحداهما قمع الممارسة الدينية ـ هدم المعابد وحظر الطقوس الدينية العامة وإقصاء الزعماء الدينيين (بإجبارهم على تغيير مهنهم وسجنهم وأحياناً إعدامهم) ـ ووضع التقديس الديني للدولة وزعيمها مكانها. كانت هذه هي إستراتيجية جمهورية الصين الشعبية وكوريا الشمالية. أما الإستراتيجية الثانية فكانت استمالة الزعماء الدينيين وفصل المجتمعات الدينية، وهي إستراتيجية سوهارتو في إندونيسيا. وباسم البانكاسيلا قيّد النظام الدعوة الدينية بين الجماعات الدينية الخمس الرئيسة (المسلمين، والكاثوليك، والبروتستانت الإصلاحيين، والهندوس، والبوذيين)، واستمال زعماء كل جماعة بجعلهم أعضاء في لجان تحت رعاية الدولة. وتبنت بعض الدول خليطاً من إستراتيجيات القمع والاستمالة. وكانت هذه حالة تايوان تحت حكم كومندانغ، التي سنصفها تفصيلاً فيما يلي.

في أثناء الحرب الباردة، بدت هذه الإستراتيجيات المختلفة ناجحة، على الأقل على مستوى سطحي؛ فقد بدت الديانات المحلية في كل أنحاء شرق آسيا وجنوب شرقها مروضة وبعيدة عن قضايا الساعة الكبرى. وفي بعض الحالات، كما في الصين، اختفت الممارسات الدينية من المشهد. وفي المجتمعات التي كانت تعتمد على الاستمالة أكثر مما تستخدم القمع الصريح، أسهم الدين بقدر من اللون المحلي النابض بالحياة، بينما ظل ساكناً في قبضة الدولة وبدا غير ذي صلة بالعمليات الموجهة سياسياً التي يفترض أنها تمثل التحديث الوطني. وعلى هذا النحو، كانت هذه الديانات

مخفية عن عيون المتخصصين في العلوم الاجتماعية، وقد درسها علماء الإنسان، لكنهم فعلوا ذلك في المقام الأول في محاولة لتوثيقها قبل أن تختفي حتماً (كما كان يفترض)، أو لوضع نظريات شاملة عن جذور الخبرة الدينية قبل ـ الحديثة. ولكن علماء الإنسان أنفسهم لم يفترضوا عموماً أن هذه الأنشطة الدينية ذات صلة خاصة بالتطورات الاقتصادية أو السياسية الجارية. وفي الوقت نفسه، كاد علماء السياسة والاقتصاد، وحتى علماء الاجتماع، يتجاهلونها تماماً.

مع ذلك، لم تنجح أي من الإستراتيجيات التي استخدمتها الدول الآسيوية لترويض الديانات المحلية في هدمها فعلياً. كل ما حدث أن إستراتيجيات القمع دفعت بهذه الممارسات إلى تحت الأرض، وفي حالات كثيرة إلى الحفاظ على الروابط الجماعية التي اندمجت بها هذه الممارسات الدينية. أما إستراتيجيات الاستمالة، فساعدت على إعادة إنتاج الهويات الدينية الجماعية والحفاظ عليها.

يرتبط ظهور الدين حديثاً بوصفه قوة منظورة في الحياة السياسية والاجتماعية الآسيوية ولو جزئياً بنهاية الحرب الباردة؛ فبعد الحرب الباردة وجدت الدول الآسيوية في «العالم الحر»، والتي كانت في وقت ما تعتمد على دعم قوي من الولايات المتحدة، أن الدعم تقلص، وصار مرهوناً ولو جزئياً بإجرائها إصلاحات ديمقراطية. وكانت هذه الدول، بما فيها كوريا الجنوبية وتايوان والفيليبين وإندونيسيا، تفقد قدرتها على ترويض الديانات المحلية باستخدام القمع أو الاستمالة. وفي الوقت نفسه، كان على أنظمة الحكم الشيوعي في الصين وفييتنام أن تخفف من سيطرتها الاجتماعية حتى تسمح بالإصلاحات الاقتصادية، وبالاندماج في الأسواق العالمية، فتدفق نهر من الممارسات الدينية عبر المناطق الآسيوية.

مع ذلك، فليس من الواضح هل كان فقدان القدرة على ترويض الديانات المحلية بالقمع أو بالاستمالة هو ما أدى بالفعل إلى زيادة كمية في الممارسة الدينية. لكن ضعف قدرات الدولة على السيطرة على الدين على الأقل جعل الممارسات الدينية الآسيوية المحلية تظهر للعيان وتكون أكثر حركة ولها إمكانية التأثير السياسي. وفجأة، تسبب تزايد ظهور الدين علناً في

تفتيت المجتمعات المتخيلة داخل المجتمعات الأكبر التي تتجه إلى التحديث والتي خلقها المفكرون الغربيون داخل عقولهم. وتسترعي التحولات الدينية الآسيوية الآن اهتمام كل ألوان المتخصصين في العلوم الاجتماعية.

وهكذا، صارت آسيا مثل أمريكا «تنجرف في بحر من الإيمان». لكن بحر الإيمان الآسيوي مختلف عن البحر الأمريكي، فالممارسات الدينية الآسيوية أقل فردية وأكثر جماعية، وهي مندمجة اجتماعياً وأكثر تحديداً محلياً. وهذا يزيد من صعوبة تصور إمكانية استيعاب الديانات الآسيوية في نموذج ليبرالي قياسي لإدماجها سياسياً (فأغلب هذه المحاولات تقوم على التجربة الأمريكية دون تفكير كافٍ)، حيث يعد المعتقد الديني رسمياً اختياراً شخصياً للمواطنين، وهم بدورهم سيشكلون كل ألوان الجمعيات الدينية الخاصة المختلفة والمتداخلة في سوق ديني مفتوح، ثم نتوقع أن يكون بين هذه الجمعيات الخاصة قدر مشترك يكفي لأن تتسامح مع بعضها بعضاً، وبينها من الاختلافات ما يمنع ائتلافها في معارضة متحدة ضد الدولة. وقد صرنا أكثر وعياً بعيوب هذا النموذج الليبرالي، حتى في المجتمعات الليبرالية الغربية الراسخة كالولايات المتحدة. فما قدر صعوبة جعل هذا النموذج الليبرالي يستوعب الديانات التي تحمل سمات مجتمعاتها المحلية الخاصة والتي يزيد تواجدها حالياً علناً في آسيا؟

على الأرجح أن هذا أمر شديد الصعوبة. لكن هل معنى ذلك أنه من المستحيل في أغلب أنحاء آسيا إنشاء كيانات سياسية ديمقراطية معتدلة ومستقرة وقابلة للتكيف؟ ليس الأمر مستحيلاً، لكن علينا أن نتوقع اختلاف المسارات نحو هذه النتيجة عن مسار عالم شمال الأطلنطي. وقد يعتمد اتجاه هذه المسارات على كيفية تأثر الثقافات الدينية المحلية بالعلمانية بالمعنى الثالث من تعريف تايلور، أي التوجه نحو مجتمع لم يعد المعتقد والممارسة الدينية فيه في ساحة خالية من التحدي؛ بل يعد اختياراً من بين اختيارات كثيرة، وليس بالضرورة أسهلها في الاعتناق.

العلمنة الثقافية

على الرغم من أن الدين في أغلب المجتمعات الآسيوية كان أقرب إلى الممارسة الجماعية منه إلى المعتقد الفردي، فإن معاني هذه الممارسة الجماعية في حالة تغير مستمر، وهذا نتيجة حراك اجتماعي وتمايز اجتماعي

واتساع الآفاق المعرفية. ويحدث الحراك الاجتماعي بالأساس عندما ينتقل الناس من الريف إلى المدينة، من العمل الزراعي إلى العمل الصناعي أو التجارة. ويشير التمايز الاجتماعي إلى فصل العمل (الذي يتزايد اعتماده على اقتصاد معولم) والتعليم عن الأسرة وصلة القرابة. واتساع الآفاق المعرفية هو نتيجة التعرض لأناس مختلفين وأفكار مختلفة من خلال التعرض لوسائل الإعلام الحديثة والحياة في حواضر البلاد. وقد مرت أغلب المجتمعات الآسيوية بهذه العمليات الثلاث، لكنها حدثت بطرق مختلفة عبر مسارات مختلفة. والنتيجة أن هذه العمليات تتقاطع حالياً لتشكل سياقات مختلفة تشكل بدورها التحولات الخاصة بالدين في مجتمعات مختلفة.

عندما يسافر أبناء المجتمعات الريفية إلى المدينة في بلادهم أو في الخارج (كما يحدث للعمال الإندونيسيين أو الفيليبينيين المقيمين في هونغ كونغ وتايوان وكوريا الجنوبية)، في أغلب الأمر كعمال مهاجرين منخفضي الأجور، فإنهم لا يتركون الطقوس التي حافظت على حياتهم الاجتماعية في أوطانهم؛ بل الأغلب أن هؤلاء المغتربين يمرون بسلاسل من العلاقات - روابط عائلية ممتدة، وصلات إقليمية ترتبط بمجتمعاتهم المحلية - وما إن يصلوا إلى المدينة حتى ينشئوا أماكن عبادة صغيرة خاصة بآلهة أوطانهم. مع ذلك فإن ضغوط العمل الصناعي في معظم الأحيان تجعل من الصعب عليهم إعادة تكوين مجمل الحياة الدينية الشعائرية التي كانت في مجتمعاتهم في المدينة. لكنهم يحولون الأموال إلى الريف، ومنها ما يخصص لدعم أماكن العبادة في مجتمعاتهم، كما أنهم يقومون برحلات حج في أوطانهم في الاحتفالات المهمة. وبينما هم في أعمالهم في المدينة الكبيرة أو الصغيرة، يقابلون أناساً كثيرين يؤمنون بآلهة مختلفة ويمارسون طقوساً مختلفة، ومن بينهم بالطبع أهل الحواضر المتعلمين تعليماً عالياً. كما يجدون أنفسهم مضطرين إلى الالتزام بإيقاعات عمل لا توافق أنساق مجتمعاتهم المعتادة. ويحاولون تعليم أنفسهم، ويحرصون أكثر على أن يقدموا لأبنائهم تعليماً «علمياً» يناقض ممارساتهم الشعبية لكنه يحمل الأمل في حراك صاعد.

يتعرض هؤلاء إلى كل الرؤى والتصورات، فيتشككون مع المتشككين ويتسامحون بأدب مع من يعبدون آلهة غريبة. وفي الوقت نفسه، لا يرفضون

أبداً ممارسات مجتمعاتهم المحلية. ولا بد لمن يفعلون ذلك أن يكونوا على وعي مهجن بدرجة ما. ففي الثقافة الصينية على الأقل، نشأ تراث طويل يؤيد هذا الوعي؛ فالناس في جوانب مختلفة من حياتهم يتمسكون بتعاليم كونفوشية وبوذية وطاوية دون الانشغال باختلافاتها المنطقية. وهذه هي مظاهر المرونة التي تتمتع بها ثقافة لا تؤمن بإله واحد، وليست ثقافة تفترض وجود إله واحد غيور يأمر كل الأشياء أن تعيش دائماً وفق إرادته.

ثمة نتيجة أخرى تترتب على إمكانية أن يختار الفرد دينه من بين خيارات أخرى متعددة، وهي زيادة الطلب على ديانة مطهرة؛ فإذا كان للمرء أن يختار دينه، بدلاً من أن يتكيف مع الممارسات المختلفة التي ورثها عن جماعته المترابطة، فربما يرغب الفرد في منظومة ممارسات ومعتقدات تبدو متسقة. وربما يكون هذا أحد أسباب جاذبية المسيحية (وتحديداً المسيحية البروتستانتية الإنجيلية) بين الطبقات الوسطى الصاعدة في كوريا الجنوبية، وبدرجة ما في المناطق الحضرية الصينية. وقد يكون كذلك سبباً لاعتناق صيغ مراجعة من البوذية والطاوية في تايوان وحركات تتجه إلى أشكال من الإسلام أكثر صرامة في إندونيسيا وماليزيا وغرب الصين. وربما تساعد محاولة «تحديث» الممارسات الدينية عن طريق عقلنتها وجعلها أكثر عمومية وعالمية في خلق أشكال جديدة من الحماس الديني ـ وهذه الأشكال بدورها تلهم التوجهات التبشيرية الدعوية. إن الحفاظ على معتقد الشخص الديني لا يمكن أن يتم بالاختباء داخل مجتمع مغلق؛ بل يقتضي جذب آخرين لاتّباعه. والمسرح مهيأ لنشأة حركات دينية واسعة النطاق يمكن بشكل أو آخر أن يحدث بينها صدام.

فهل سيؤدي هذا التغريب الثقافي الجديد إلى ممارسات مهجنة متجانسة تنسج في سلام بخيوط مختلفة من الممارسة التقليدية؟ أم سيؤدي إلى صراعات طائفية بين المؤمنين المخلصين لأديان مطهرة؟ وتتوقف الإجابة عن هذه الأسئلة بالدرجة الأولى على سياق كل حالة. هل ستتأثر عملية إعادة رسم الحدود الثقافية بين الديني والعلماني بمجموعة عناصر متداخلة، مثل معدل الحراك الاجتماعي وسرعته، ومدى التمايز الاجتماعي وسرعته، وفجائية التوسع في الآفاق الثقافية؛ وكذلك الموارد الثقافية التي تتيحها تقاليد مختلفة بغرض المصالحة بين ألوان الاختلاف؟

ننتقل الآن إلى الحدود الثقافية بين الديني والعلماني وكيف تشكلت في سياقاتٍ ثلاثة مختلفة، اختيرت لأنها تمثل طيفاً واسعاً من الأنظمة السياسية: الصين، حيث حاولت الدولة قمع الأديان والسيطرة عليها تماماً؛ وإندونيسيا، حيث حاولت الدولة استمالة الأديان في نظام تشاركي؛ وتايوان، حيث جربت الدولة مزيجاً من القمع والاستمالة، لكنها أخيراً اتجهت إلى تسامح ليبرالي مع الأديان.

الصين

عندما أسس الشيوعيون حكومتهم في الصين كانت العائلات الممتدة أو العشيرة هي شكل الانتماء الاجتماعي الأساسي بين الفلاحين (الذين كانوا يمثلون ٨٠ بالمئة على الأقل من السكان)، لأن هذه الهوية كانت تحفظ من خلال طقوس عبادة الأسلاف، وتعززها صيغ شعبية من البوذية والطاوية. وأدى هذا إلى مجتمع مصاب بـ «المحلية» التي مثلت تحدياً كبيراً لمشروع إنشاء دولة حديثة قوية. وإضافة إلى الطقوس والأساطير التي كانت ترسخ الروابط المحلية، كانت هناك أشكال أخرى من الممارسة الدينية التي تربط الناس في شبكات إقليمية كبرى، بل قومية. وأحد أمثلتها منظمة **طريق الوحدة**، التي كانت تنشر مزيجاً متجانساً من الممارسات الطاوية والبوذية والكونفوشية، ولها فروع في كل أنحاء شمال الصين(١٠). مثال آخر، منظمة **القطيع الصغير** التي أسسها الواعظ الكاريزمي ني تيوشينغ (Ni Tuosheng) (ني الحارس)، التي أنشأت شبكة مسيحية وطنية واسعة على غرار الطائفة الخمسينية في كل أنحاء شمال الصين(١١). مثلت هذه الروابط المحلية والشبكات الإقليمية الممتدة عقبات أمام الطموحات الشيوعية لبناء دولة قوية قادرة على التعبئة.

كانت إستراتيجية الحكومة الشيوعية في جمهورية الصين الشعبية للتغلب على هذه العقبات هي فرض شبكة كثيفة من التنظيم تستند إلى صيغتها الخاصة من الأيديولوجية الماركسية اللينينية على المجتمع كله. وترتب على

(١٠) David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

(١١) Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937," in: Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), pp. 307-316.

ذلك القمع العنيف للممارسة الدينية الشعبية، وحظر العادات «الخرافية»، وإقصاء ممارسي الطقوس الدينية، والدعوةُ المتواصلة للاشتراكية العلمية. وتعرضت شبكات دينية إقليمية مستقلة، مثل منظمة **طريق الوحدة**، إلى هجمات ممنهجة، فتم سجن ني الحارس، راعي منظمة **القطيع الصغير** مدى الحياة (مات في السجن عام ١٩٧٢). وعلى الرغم من أن حرية الدين مكفولة رسمياً في الدستور الصيني؛ كانت أشكال التنظيم الديني الوحيدة المسموح بها هي مقرات رئاسة خمس «ديانات عالمية» معترف بها رسمياً، وهي: الطاوية، والبوذية، والإسلام، والكاثوليكية، والبروتستانتية. وتم دمج قيادات هذه الديانات المعترف بها في اتحادات وطنية رسمية تحت السيطرة الصارمة لقسم الجبهة المتحدة في الحزب الشيوعي. ولم يكن يُسمح للقيادات بالدعوة إلى أي اتساع قاعدي لدياناتهم.

تجاوز القادة الصينيون في الستينيات قمع الدين والسيطرة عليه، فحاولوا تشكيل «إنسان اشتراكي جديد» تكتسب حياتُه معناها وغرضها من الإخلاص التام للثورة. ويتحقق ذلك من خلال طقوس وأساطير تتوَّج بعبادة الرئيس «ماو». والمفترض أن يكون الإنسان الاشتراكي الجديد متحرراً من كل الولاءات الخاصة بعائلته أو أصدقائه، بل يفترض أن يكون مستعداً لأن يضحي بحياته، رجلاً كان أو امرأة، لصالح مجتمع متخيل من الرفاق المتساوين. وحتى يتعلم كيف يفعل ذلك، كان عليه أن يردد باستمرار «المقالات الثلاث المقروءة دائماً»، وهي قصص أسطورية قصيرة كتبها ماو تسي تونغ تروي حكاية جندي بسيط ضحّى بحياته من أجل رفاقه الثوار الذين كانوا يهتفون من أرجاء الصين الأربعة («اخدم الشعب»). وقصة طبيب كندي اسمه نورمان بيثون (Norman Bethune) مات وهو يخدم الجيش الأحمر، وأظهر روح العالمية الثورية («في ذكرى نورمان بيثون»). وقصة «الشيخ الأحمق الذي حرك الجبل»، والذي كان على استعداد لأن يبدأ مهمة لن تتم قبل أجيال كثيرة في المستقبل[١٢].

كانت هذه القصص أساطير بحق، فلم يكن يفترض أن تُناقش أو تُحلل

(١٢) Richard Madsen, *Morality and Power in a Chinese Village* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).

نقدياً، بل كان يحفظها الناس (حتى الأميون) عن ظهر قلب، ويرددونها مراراً وتكراراً. وكان يضاف إليها قصص أخرى عن أبطال ثوريين ماتوا، وهم يخدمون الشعب ـ مثل لي فينغ (Lei Feng) ـ وهو جندي بسيط في جيش التحرير الشعبي قُتل في حادث، وكان قد كتب في يومياته أن كل ما أراده هو أن يكون «مسماراً صغيراً في آلة الثورة العظيمة». كانت هذه الرسائل تدمج في هوية الشعب الصيني من خلال طقوس سياسية ضخمة تنفذ في حملات سياسية متواصلة، كان بعضها طقوساً للكفاح، يؤتى فيها «بأعداء الطبقة» أمام الحشود الغاضبة، ويُطردون حرفياً من وسط الشعب. وكان الشعب يتكون من كل الناس في الصين باستثناء «أعداء الطبقة». وطبقاً لمنطق الثورة الثقافية الذي بدأ عام ١٩٦٦، لم تكن مكانة الشخص الطبقية تتحدد بأصوله الاقتصادية الاجتماعية فقط، بل بموقفه الأخلاقي أيضاً. وقد حدث أن عدداً من كبار الزعماء السياسيين لهم مؤهلات شيوعية متينة (مثل ليو شاوكي ودينغ شياو بينغ) يمكن أن يُصنفوا بأنهم «أعداء الطبقة»، لأنهم اتخذوا «الطريق الرأسمالي». وفي النهاية، كان الحَكم النهائي لمن ينتمي إلى الشعب ومن لا ينتمي هو ماو نفسه «الشمس العظيمة التي تسطع في قلوبنا».

وإضافة إلى طقوس النضال، كان هناك أيضاً ما أسميه «احتفالات البراءة»، حيث يحكي الناس قصصاً عن الأشياء الجميلة في الحاضر مقارنة بمرارة الماضي، وينشدون الأغاني في مدح ماو؛ بل يرقصون للرئيس «رقصة الولاء». وبذلك، كانوا يؤكدون بشكل طقسي وحدةً متجاوزة مشتركة للشعب الصيني على الرغم من كل الأشياء التي تفرقهم في هذا العالم[١٣].

هل نسمي هذا «ديناً»؟ على الرغم من أن التصور الغربي للدين هو وريث تحدي المسيحيين الأوائل في مواجهة عبادة الأباطرة الرومان، فإنه يفزع أمام هذا المثال الصيني؛ لأن عبادة الرئيس ماو تخلو من المنطق إذا نظرنا من زاوية الفئات الوضعية لنظرية التحديث العلمانية القياسية؛ فهي تفتقر إلى تأويل وتفسير في تصنيفات علم اجتماع الدين، وهي فئات تسعى إلى فهم الطقوس والأساطير والتجاوز. وهكذا، فمن منظور اجتماعي مقارن،

(١٣) المصدر نفسه.

يمكن أن نقول إن عبادة الرئيس ماو ومشروعه لخلق «إنسان اشتراكي جديد» كان على الأقل ديناً مثلما كان دين عبادة الإمبراطور نيرون. وربما كان من المفيد أن نرى أوجه التشابه بين صعود عبادة الرئيس ماو وسقوطها وصعود عبادة الأباطرة الرومان وسقوطها. كانت الحالتان محاولتين لتوحيد عالم تفتت إلى حشد من الآلهة المختلفة، حاولت الاثنتان عمل ذلك من خلال تقديس زعيم دولة إمبراطورية. وفي النهاية، انزلقت الاثنتان إلى العبثية بسبب الغطرسة والقسوة والتفاهة وانحطاط الحاكمين اللذين كانا يفترض أنهما يجسدان المقدس. وهناك أيضاً تشابهات في نتائج سقوط هذين الدينين الإمبراطوريين؛ ففي روما، أدى سقوط الديانة الإمبراطورية إلى «علمنة» جزئية لمنصب الإمبراطور، لم يجعل قسطنطين نفسه إلهاً، بل راعياً للمسيحية، ديانة الدولة الجديدة، التي قضى شهداؤها وهم يتحدون ادعاءات الأباطرة الألوهية. لكن كان الإيمان المسيحي في أنحاء كثيرة من الإمبراطورية مندمجاً في النسيج الاجتماعي الدنيوي للعائلات والقرى، ودخل في العبادات والطقوس المحلية حتى استدعى الأمر بعد ذلك دعوات التطهير والإصلاح.

تتبع قصة الصين بعد ماو خطاً مشابهاً بشكل ما؛ فقد تسببت المؤامرات والتناحر الداخلي بين ماو وكبار قيادات الحزب الآخرين في دفع الثورة الثقافية إلى فوضى عارمة، فتحطم إيمان ملايين المؤمنين بماو. وعلى الرغم من كل جهود الدولة الماوية لخلق إنسان اشتراكي جديد، لم تصنع إلا غلالة رقيقة من الأيديولوجية في الوعي الجمعي؛ فالفلاحون، تحديداً، تعلموا ترديد شعارات كما كانوا يتلون نصوص «السوترا» البوذية بوصفها طلّسمات فعالة ليس بالضرورة أن تُفهم حتى تأتي بالخير من تلقاء نفسها. وقد استُبعدت طقوس دينية معتادة أخرى - فأغلب الآلهة الصينية ليست آلهة غيورة تطالب بالشهادة - لكنها لم تُنسَ، فقد خلقت الماوية وعياً هجيناً متجانساً.

بعد موت ماو، والإطاحة بطغمته من التابعين المقربين، أمسك دينغ شياوبينغ بالسلطة، وهو من اتهمه ماو ذات مرة بأنه سائر أصيل على درب الرأسمالية. بدأ دينغ عملية «إصلاح وانفتاح» عُرّف هدفها بأنه خلق مجتمع «رفاهية صغيرة» في مقابل الوحدة الكبرى التي كانت هدف مرحلة ماو. وكانت كلاسيكيات الطقوس (وهي جزء من القانون الكونفوشي) قد وصفت

«الرفاهية الصغيرة» ـ وهي حياة فيها أسباب الراحة الدنيوية تتحقق من خلال رعاية الأسرة والأصدقاء والجيران ـ بأنها انحطاط أخلاقي(١٤)، وهي الشيء الذي يبقى للمرء عندما يضيع منه «الداو» العظيم. ويمكن أن نصف إصلاحات دينغ شياوبينغ بأنها علمنة الأمل، فالنظام الجديد سيبني شرعيته على أساس قدرته على توفير مستوى معيشي مريح للجميع. أما دينغ شياوبينغ، وهو القائد الأبرز، فلم يدّعِ قوة رهيبة مقدسة؛ بل حكمة عملية لسياسيٍّ ماهر ومدير اقتصادي، فقد صارت قيادة الحزب الشيوعي الصيني الآن على الأقل علمانية جزئياً.

وبعد أن بدأ تنفيذ إصلاحات دينغ شياوبينغ في ثمانينيات القرن العشرين، لم تكن هناك عبادة بديلة توحد الأمة. وملأ هذا الفراغ صيغ محدثة من الديانة متعددة الآلهة الصينية القديمة. والآن، بعد إصلاحات دينغ شياوبينغ، بدأت القوى الدينية المختلفة التي تمثل هذا الحشد المقدس من الآلهة في إعادة التجمع بطرق مختلفة. ومع تزايد مسامية المجتمع الصيني، يهاجر ملايين المزارعين إلى المدن بحثاً عن عمل، على الرغم من أن معظمهم لا يستطيعون توفير إقامة حضرية دائمة، ولا يستطيعون دخول المؤسسات الصحية ومؤسسات الرعاية الاجتماعية في المدن، فيضطرون إلى العودة إلى مجتمعاتهم الريفية من آن لآخر، ويعتمدون على أسرهم الأصلية في الدعم الاجتماعي والمعنوي (على الرغم من أن هذه العائلات تعتمد على الدعم الاقتصادي للعمال المهاجرين). ويتم التعبير عن واجبات الدعم المتبادل من خلال الطقوس والأساطير.

لكن ظروف الاعتقاد تغيرت، ومن نتائجها هجر الممارسة الدينية. وحتى في هذه الحالة، لا يكون الهجر إلا جزئياً في أغلب الأحيان. وفي أثناء الإقامة في المدينة، مثلاً، قد يبدي عمال مهاجرون كثيرون اهتماماً بسيطاً بالمشاركة في الطقوس الدينية (باستثناء من يطلبون الحظ الطيب). وعندما يعودون إلى مسقط رأسهم، قد يشاركون في بناء متحف للأسلاف، ويشاركون فيه احتفالات المجتمع المحلي.

(١٤) Hanlong Lu, "To Be Relatively Comfortable in an Egalitarian Society," in: Deborah S. Davis, ed., *The Consumer Revolution in Urban China* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), pp. 124-141.

وربما كانت نتائج تغير ظروف الاعتقاد حدوث انفتاح على حركات دينية جديدة، ترشدها رؤى تتجاوز الأسرة والمجتمع المحلي، وهناك سوابق لهذه الحالات فيما يُسمى بالحركات الطائفية، مثل حركة اللوتس الأبيض في التاريخ الصيني قبل الحديث. والآن، وبمساعدة الاتصالات المعولمة، تتخذ هذه الحالات أشكالاً جديدة وقوة جديدة.

يترتب على إحدى مجموعات الحركات الدينية الجديدة بحث عن شفاء بدني وإصلاح أخلاقي قائم على مبدأ «كيغونغ»، أي استثارة وتصريف الطاقة الأصلية التي تسري في الكون حسب علم الكون الصيني التقليدي. وكانت أسوأ أشكال ممارسة «الكيغونغ» سمعةً هي حركة «فالون غونغ» (عجلة ممارسة الدهارما)، والتي وضعت إيديولوجية تفصيلية قائمة على أفكار طاوية وبوذية لتفسير هذه الممارسات وإرشادها. ولكن كانت هناك أشكال أخرى كثيرة، منها: «شيانغونغ» (الممارسة العطرة) وتشونغ غونغ (الممارسة الوسطى)، وكانت شائعة في الأجواء الريفية والحضرية. تجاوزت أشكال الممارسة الروحية هذه المجتمعات المحلية المتشاركة، وانتشرت من خلال تفرعها إلى شبكات شخصية تربط الناس في جميع أنحاء الصين؛ بل انتشرت عالمياً. وكما هو معروف، وجدت الحكومة الصينية أن هذه المنظمات الدينية واسعة النطاق مصدر تهديد، فتحركت لقمعها بلا رحمة. ومع ذلك، صارت بعض هذه الحركات عالمية. نشر زعماء فالون غونغ رسالتهم من ملاذاتهم في المنفى، واكتسبوا الأتباع في كل أنحاء العالم من خلال استخدام وسائل الإعلام الحديثة. وصارت لهذه الرسالة قوة استقطابية، بل منذرة بكارثة، وهي أن النظام الشيوعي الصيني نظام شرير ينبغي تدميره وحتماً سيحدث هذا[١٥].

مثال آخر، لحركة دينية تم اجتثاثها من النسيج الاجتماعي، وهي الانتشار السريع للمسيحية الإنجيلية، لا سيما الخمسينية في الصين (وبخاصة مناطق الصين الريفية). ولأن الحكومة تمنع البحث المنهجي في هذا الموضوع، فمن الصعب الحصول على إحصاءات دقيقة لانتشار المسيحية. ولكن يبدو أن عدد المسيحيين نما من أقل من مليون إلى أكثر من خمسين

(١٥) David Palmer, *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China* (New York: Columbia University Press, 2008).

مليون في الثلاثين سنة الأخيرة. ويدّعي بعض المراقبين (وأغلبهم من المرتبطين بالكنائس الإنجيلية نفسها) أن عدد المسيحيين تجاوز ١٠٠ مليون[١٦].

يوجد قدر كبير من الحراك الديني في الريف، وهو مازال موطن أكثر من ٦٠ بالمئة من سكان الصين. وأما سكان الحضر أنفسهم فبدأ يشيع بينهم الإيمان الديني، إذ كانت منظمة فالون غونغ تجتذب في المقام الأول سكان المدينة الذين بلغوا منتصف العمر. وقد أصبح من الشائع أن يمارس سكان المدن صوراً مختلفة من التأمل البوذي، غالباً في محاولة لتجاوز أنواع مختلفة من الإدمان في الحياة الحضرية. وقد تجدد اهتمام بين المثقفين بالمسيحية الثقافية، أي البحث عن معانٍ كبرى من خلال دراسة اللاهوت المسيحي دون أي انتماء مؤسسي. كما توجد حول مقرات الجامعات الكبرى مجموعة نشطة من الكنائس المنزلية، أي أخويات مسيحية إنجيلية غير مسجلة[١٧] (وبذلك فهي غير قانونية رسمياً).

وهكذا، بعد ماو، صارت الثقافة والمجتمع الصينيان مفعمين بالتدين. وقدر كبير من هذا التدين عبارة عن خليط مهجن من رموز حديثة (وصلت من خلال وسائل الإعلام الحديثة مثل الإنترنت والهواتف الخلوية) وأساطير متعددة الآلهة وطقوس مدمجة اجتماعياً. يعكس هذا المزيج الديني المهجن الاقتصاد السياسي الصيني المعاصر، وهو توليفة ظرفية غير متسقة من اشتراكية الدولة واقتصاد سوق معولم وخلطة من الأجزاء غير المتسقة لا يبدو لها منطق، ولكنها في الوقت الحالي تبدو ناجحة في تحقيق النمو الاقتصادي والاستقرار السياسي.

تسعى كل حكومة استبدادية إلى فرض استقرار ما على مزيج غير مستقر من القوى الاجتماعية والثقافية التي تغلي تحتها. وللحفاظ على هذا النظام،

---

(١٦) Yu Jianrong, "Religious Demography and House Churches 2008," Compass Direct News Service, 3 July 2009.

للحصول على تقديرات أعلى، انظر:

David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery Publishing Inc., 2003).

(١٧) Fenggang Yang, "The Red, Black, and Grey Markets of Religion in China," *Sociological Quarterly*, vol. 47 (February 2006), pp. 93-122.

تدعي القدرة على الرؤية الدينية التي كان يتمتع بها الأباطرة الصينيون، ويتمتع بها الباباوات حالياً: أي السلطة المعصومة القادرة على التمييز بين الدين الحق والدين الباطل. لذلك، فقد أصدر قسم الدعاية بالحزب الشيوعي الصيني، في خريف ٢٠٠٨، فيديو عن التمييز بين الدين الحق والدين الباطل؛ فالأديان، مثل البوذية والطاوية والكاثوليكية والبروتستانتية والإسلام (على الأقل ما كان منها يقبل الرقابة والسيطرة الحكومية) أديان صحيحة لأنها تدعو إلى التناغم الاجتماعي وتحترم العلم الحديث، أما فالون غونغ (Falun Gong) فديانة باطلة لأنها لا تفعل الشيئين[١٨]. وقد قيل إن بعض أعضاء النخب الحاكمة الصينية خلصت إلى أن الحزب الشيوعي بالغ في رد الفعل في عام ١٩٩٩، عندما شن حملة لسحق فالون غونغ، ولكن الحزب لا يملك أن يعترف بأنه أخطأ، لأن هذا يمكن أن يحطم أسطورة عصمة الحزب من الزلل.

وفي الوقت نفسه، تتوصل الجماعات الدينية المحلية مع المسؤولين المحليين إلى حلول وسط وتختلق القصص المناسبة لتخفيف الاحتكاك بين الدولة والمجتمع. بنت المجتمعات المسيحية التي تحت الأرض كنائس كبيرة واضحة للعيان، وهي في العادة يُتغاضى عنها (مادام المسؤولون يتلقون رشاوى كافية)، على الرغم من أنها أحياناً تتعرض للهدم عندما تقرر الحكومة أن تستعرض مدى صرامتها. ويعاد تسمية المعابد المحلية باسم «متاحف» لحفظ «التراث الثقافي غير المادي» وإن استمرت هذه المعابد في تقديم الطقوس الدينية كاملة[١٩].

إندونيسيا

حولت الولايات المتحدة موقف إندونيسيا من دولة عدم انحياز إلى موقف الدولة المستقرة الموالية للغرب بعد عام ١٩٦٥، وذلك بوقوفها بحزم مع ديكتاتورية الجنرال سوهارتو المناهضة للشيوعية. وفي ظل حكم سوهارتو، تم احتواء التنوع الديني الواسع ـ ٨٨ بالمئة مسلمون، لكنهم

---

(١٨) <http://www.kaiwind.com>.

(١٩) Gao Bingzhong and Ma Qiang, "From Grass-root Association to Civil Society: A Close Look at the Organization of a Temple Fair," in: Fenggang Yang and Graeme Lang, eds., *Social Scientific Studies of Religion in China*, pp. 195-226.

مفتّتون على شكل طوائف إسلامية مختلفة، وعدد كبير من المسيحيين والهندوس والبوذيين، وكذلك ممارسو مدى واسع مجموعة كبيرة من الديانات الشعبية ـ تم احتواؤها من القمة إلى القاعدة داخل هيكل سياسي استبدادي قائم على أيديولوجية البانكاسيلا القومية، التي منعت الديانات المختلفة المعترف بها من الجور على بعضها بعضاً. وفي الوقت نفسه، جعلتها جميعاً معتمدة على الرعاية الحكومية. وتختلط الارتباطات الدينية في بعض مناطق إندونيسيا تماماً مع ارتباطات عرقية أو إقليمية. تتحدد هوية الفرد الدينية عند الولادة، وتجعل الطقوس والممارسات الدينية علاقات الفرد بالأسرة أو بالمجتمع المحلي مقدسة. كانت هذه الهويات التي تتحدد بالميلاد تتعمق وتترسخ بفضل سياسة سوهارتو، وهي المحافظة على كل جماعة دينية في مكانها. وحرصاً منها على الحفاظ على الاستقرار السياسي في إندونيسيا، دعمت الولايات المتحدة هذه الجهود من القمة إلى القاعدة لتحقيق «الوحدة في التنوع»[٢٠].

أدى تغيير التوازنات في القوة العالمية إلى زوال هذا النظام الذي يدمج مجتمعات إندونيسيا الدينية المختلفة تحت حكم ديكتاتوري. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، أخذت روابط مسلمي إندونيسيا تتوثق مع الحركات الإسلامية العالمية، وأدى ذلك إلى حركة إصلاح وإحياء. وكان من الآثار الجانبية لهذا إيجاد مساحات لمقاومة ديكتاتورية سوهارتو. وبعد أن انهارت ديكتاتورية سوهارتو في عام ١٩٩٨ (ضحية غضب شعبي نتيجة صعوبات اقتصادية سببها مطالبات صندوق النقد الدولي «بتعديل هيكلي» في اقتصادها عقب الأزمة الاقتصادية الآسيوية) بدأت نزاعات عرقية ودينية تتصاعد. وفي السنوات الخمس الأولى من القرن الواحد والعشرين، كانت هناك مجزرة وحشية ضد الصينيين في جاوا، وصدامات عنيفة بين المجتمعات المسيحية والإسلامية في أميون وآتشيه. ومنذ ذلك الحين، تحافظ جهود الوساطة السياسية والدينية على السلام.

وعلى الرغم من أن الدين يعزز الهويات المجتمعية المحلية أو العرقية،

(٢٠) Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance* (London: Routledge, 1995).

أخذ المؤمنون في إندونيسيا يتأثرون بحركات الإحياء الديني العالمية، التي تشجع عدم الرضا بالتمسك المعتاد بالعادات المحلية، وتدفع المؤمنين إلى البحث عن فهم منهجي متمعن للحقيقة العامة العالمية. لذلك يتطلع بعض المسلمين الإندونيسيين إلى الحركات الإسلامية العالمية، وبعض المسيحيين إلى الحركات التبشيرية العالمية، وبعض البوذيين إلى حركات الإحياء الدولية.

يخلق هذا إمكانية المزيد من الصدامات العنيفة بين الجماعات المفعمة الآن بالحماس لتولي مهام عالمية لنشر تصوراتهم الخاصة عن الله. مثلاً، تكتسب بعض الجماعات المسيحية طاقة جديدة (بمساعدة شبكات المسيحيين حول العالم) فيحاولون كسب أرواح من الإسلام؛ والمسلمون (على صلات بحركات إسلامية عالمية) متحمسون لإمكانية التوسع على حساب المسيحية. في الوقت نفسه، نشأت حركات مضادة كثيرة جداً، مثل «ديان إنترفيداي»، التي أسسها الراحل الدكتور سومارتونو (Sumartono) عام ١٩٩١، وأنشأت شبكات من المسلمين والمسيحيين والهندوس والبوذيين والكونفوشيين، وتعقد ندوات وورش عمل تعرِّف فيها المشاركين على التاريخ واللاهوت والأخلاق الخاصة بالتقاليد المختلفة. وهدف هذا كله خلق نوع جديد من الشخص المتدين، شخص يسميه سومارتونو «متجاوز حدود الديانات»، لا يترك ديناً ويتخذ آخر، بل يصير مواطناً عالمياً متديناً بوعي[٢١].

تسعى مثل هذه الجهود الرامية إلى المصالحة والوساطة إلى إنتاج شكلٍ مهجّن من التدين، وليس إلى إنتاج إيمانٍ خالصٍ بحقيقة واحدة. وربما كان هذا الهجين أقرب طريق لإنشاء نظام أخلاقي متنوع متماسك تحت مظلة تضم مختلف المجتمعات المرتبطة على مستويات كثيرة من التنمية الاقتصادية.

تايوان

عندما انهزم الحزب القومي (KMT) في الحرب الأهلية، وانتقلت حكومة جمهورية الصين (ROC) بكاملها إلى تايوان في عام ١٩٤٩، واجه الحزب تحدّيَ الحفاظ على السيطرة على شعب كاره/ معادٍ. كان الحزب

(٢١) Clare B. Fischer, "Democratic Civility: Interfdei and the Work of Social Harmony in Indonesia," (University of California Pacific Rim Research Project, 2004).

القومي قد سيطر على هذه المستعمرة اليابانية السابقة بعد عودتها إلى السيادة الصينية عام ١٩٤٥. وعلى الرغم من أن سكان تايوان الأصليين رحّبوا في أول الأمر بحكومتهم الجديدة، ما لبثوا أن سخطوا عليها جراء الفساد وعدم الكفاءة. واستجابة للاحتجاجات الواسعة على حكم الحزب القومي، والتي اندلعت في ٢٨ شباط/ فبراير عام ١٩٤٧، قتلت الحكومة واعتقلت عشرات الآلاف من نخب سكان تايوان الأصليين، واستمر هذا «الإرهاب الأبيض» طوال الخمسينيات.

كان أغلب المجتمع الذي يحاول الحزب القومي السيطرة عليه زراعياً مجتمعاً مكوناً من عائلات ممتدة في قرى زراعية. وكان المعبد المحلي هو مصدر الحياة العامة الرئيس في هذه القرى، بآلهته وطقوسه واحتفائه بالتزامات العضوية في مجتمع نسبي. وعلى خلاف نظيره الحزب الشيوعي الصيني في الأرض الصينية الرئيسة، لم يحاول الحزب القومي أن يهدم الممارسات الدينية المحلية، بل حاول إضعافها. فعلى سبيل المثال، قيّد حدود المهرجانات المحلية «باسم ترشيد النفقات التي تدفع في القرابين الشعبية». وفي الوقت نفسه، قدم أشكالاً مختلفة من الرعاية بغرض استمالة رعاة المعابد المحلية. أنشأ هذا مشهداً دينياً مفتتاً كان سبيل الحزب القومي في تنفيذ أجندة السيطرة. لم تستطع المعابد المحلية أن تتآلف بطرق ربما تتحدى الحكومة[٢٢].

قمع الحزب القومي بقوة أي حركات دينية تجمع تايوان كلها، مثل حركة «طريق الاتحاد» (yi guandio)، ورسخ سيطرته الصارمة على كافة المؤسسات الدينية، مثل الاتحاد البوذي لجمهورية الصين، ورفض أن يصرّح لهم بإنشاء اتحادات تعليمية وبحثية يمكن أن تمكن هذه الديانات الصينية من أن تصل إلى تأويلات عميقة دقيقة لعقائدهم يمكن أن تقبلها النخب المتعلمة، وكانت المسيحية هي الاستثناء الكبير. ولأن بعض أكبر الداعمين الأمريكيين لجمهورية الصين كانوا مبشرين مسيحيين سابقين في الصين، ولأن الأيديولوجية الأمريكية كانت تعتبر الولايات المتحدة «أمّة في ظل الله»، فإن

(٢٢) Paul Katz, "Religion and the State in Post-War Taiwan," in: Daniel L. Overmeyer, ed., *Religion in China Today* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), pp. 93-97.

جمهورية الصين لم تستطع أن تقمع المسيحية، فسمحت للإرساليات البروتستانتية والكاثوليكية بأن تكون قنوات المساعدات الخارجية، لا سيما الغذائية والطبية، وأغلب الإرساليات المسيحية قد استبعدت من الأرض الصينية الرئيسة. وكانوا يتحدثون اللغة الصينية المندرية، وهي اللغة الرسمية في الصين بأسرها، وليس اللغة التايوانية السائدة بين السكان المحليين. وعموماً، كانت لهم علاقات تعاون مع حكومة الحزب القومي ولم يهددوا سيادته.

حتماً كانت هناك شقوق في البرنامج المهجن من الاستمالة والقمع؛ فقد انتقلت الحركات التايوانية الشاملة، مثل طريق الاتحاد، إلى العمل تحت الأرض، واستمرت في النمو على الرغم من قمع الحكومة. وضع الزعماء البوذيون المافريون Maverick أساس منظمات جديدة في أماكن بعيدة عن أنظار المراقبة الحكومية. واستفادت الجماعات المسيحية التي ضربت بجذور عميقة في أرض تايوان في أثناء الفترة الاستعمارية اليابانية، مثل الكنيسة المشيخية التايوانية، من الحماية العامة التي كانت توفرها الكنائس المسيحية، على الرغم من أنها كانت مصادر مهمة للوعي الأهلي التايواني، بما في ذلك شكل تايواني من «لاهوت التحرر». وقد زادت أهمية هذه المنافذ من أهمية أشكال جديدة من الممارسة الدينية، فصارت أدوات جديدة تحمل هوية دينية عندما بدأت الهياكل السلطوية للحزب القومي تنهار.

بدأ الانهيار في السبعينيات نتيجة عوامل محلية وعالمية. مات شيانغ كاي شيك (Chiang Kai Shek) ديكتاتور تايوان عام ١٩٧٥. وفي هذه الفترة كانت تايوان في طريقها إلى التحول من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي حضري بالأساس. وكان الراعي الرئيس لتايوان، الولايات المتحدة، قد بدأت في تحسين علاقتها بجمهورية الصين الشعبية، وحولت علاقتها الدبلوماسية من جمهورية الصين في تايوان إلى جمهورية الصين الشعبية في الأرض الصينية الرئيسة عام ١٩٧٩. وبدأ صعود معارضة لاحتكار الحزب القومي السلطة، ولم يمكن قمعها تماماً باستخدام التكتيكات العنيفة التي كانت تُستخدم في العقود السابقة. وأخيراً، في عام ١٩٨٧، رفعت حكومة الحزب القومي تحت قيادة شيانغ تشنغ كيو (Chiang Ching Kuo)، ابن الزعيم السابق، الأحكام العرفية التي كانت سند الحكم الاستبدادي، وانفتح الباب

لانتخابات متعددة الأحزاب ولنشأة مجتمع مدني تسوده جمعيات تطوعية من الطبقات الوسطى في تايوان.

أدت الحركات الدينية التحديثية دوراً حيوياً في تشكيل هذا المجتمع المدني؛ ففي السبعينيات، تحت الرقابة الرادارية للحزب القومي، بدأت حركات بوذية مندمجة اجتماعياً في التطور وفي نشر رؤية عامة للعمل الديني المخلص الرحيم من أجل تحسين هذا العالم. ومع انتهاء الأحكام العرفية، تضخمت عضوية بعض هذه الحركات بصورة كبيرة بين أبناء الطبقات الوسطى الذين لديهم شغف بأشكال جديدة من الانتماء الاجتماعي، ومن أهمها «جمعية الإغاثة البوذية الرحيمة»، و«جبل بوذا النوراني»، و«جبل دهارما درم». وعلى الرغم من وجود مجتمعات رهبانية في قلب هذه الجمعيات، فقد أنشأت منظمات كبرى للناس العاديين، واستخدمت وسائل الإعلام الحديثة بمهارة وذكاء لنشر رسائلها. وعلى الرغم من أن معظمها لم يشارك في السياسة الحزبية، فقد أدت دوراً سياسياً مهماً في الانتقال إلى الديمقراطية. فقد تغلبت على خشونة بعض الجمعيات المدنية كثيرة الطلبات، وساعدت على زرع ورعاية بعض الفضائل المدنية التي تجعل الديمقراطية ممكنة التحقق[٢٣].

المنظمات البوذية توسعية على المستوى الكوكبي؛ ففي التسعينيات، بدأت نشر فروع في كل أنحاء العالم. وهي تنفّذ أعمالاً خيرية وتعليمية في كل أنحاء شرق آسيا وجنوب شرقها (بما في ذلك تنفيذ أعمال لصالح «جمعية الإغاثة الرحيمة» وجمهورية الصين الشعبية وكوريا الشمالية)، وبدرجة أقل، لكنها مهمة، في أوروبا والأمريكتين، وحتى في الشرق الأوسط وأفريقيا. وفي أغلب هذه الأماكن تشكل مجتمعات فرعية من الناس العاديين المؤمنين المخلصين يأتون من التايوانيين المحليين في أماكن شتى. وعلى الرغم من أنهم يدعون إلى ديانة الحب والسلام العالمي، فإنهم يفعلون ذلك بلكنة تايوانية. وهذه المنظمات من الأوجه المهمة لتمثيل أفضل صفات تايوان المنعزلة دبلوماسياً أمام بقية العالم، وبهذا تؤدي دوراً مهماً في نشر «القوة الناعمة» التايوانية.

---

(٢٣) Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007).

إن مصير الكنائس المسيحية هو أحد المؤشرات على أن هذه العولمة للديانة التايوانية ترتبط، على الأقل بصفة غير مباشرة، بنمو القومية التايوانية. ففي الوقت الذي بدأت فيه جماعات الطبقة الوسطى البوذية المرتبطة بالمجتمع ـ وبدرجة ما الطاوية ـ تنمو نمواً كبيراً، كان عدد أعضاء أغلب الكنائس المسيحية قد بدأ يتناقص وبدأت قوتها تضعف، باستثناء واضح لكنائس مثل الكنيسة المشيخية التايوانية، التي ارتبطت لمدة طويلة بالقومية التايوانية. وربما أخذت الكنائس المسيحية في التراجع لأنها في مرحلة سابقة اكتسبت مزايا خاصة من خلال الصلة بين حكومة الحزب القومي والولايات المتحدة خلال الحرب الباردة[٢٤].

أنساق

يقدم إطار تشارلز تايلور لفهم قدوم «عصر علماني» في عالم شمال الأطلنطي مسودة أولى مفيدة لفهم مكان الدين في الحداثة الآسيوية. فالدولة الآسيوية الحديثة حكومات علمانية، لكن على الرغم من جهود بعض الحكومات لهدم الدين كله، مازال فيها مجتمعات متدينة، وتمنح ظروف الاعتقاد الثقافية الجديدة الدين قوة مختلفة عما كان لديه قبل العصر الحديث.

وليس هذا الإطار سوى مسودة جديدة. فبينما تقدم كثير من الدول الآسيوية وجهاً علمانياً إلى الغرب، فإن ما لديها لا يمكن وصفه إلا بأنه ادعاءات دينية مظهرية. وينطبق هذا على الدولة الصينية تحت حكم ماو، وبدرجة أقل تحت حكم خلفاء ماو. وكانت الدولة الإندونيسية تحت حكم سوهارتو راعية لغطاء مقدس يفترض أن يظلل ديانات إندونيسيا الكبرى. أما تايوان، فقد نحت منحى علمانياً مع التحول الديمقراطي، لكنها مازالت تعتمد على الدين لتحقيق الاستقرار العام واكتساب الاعتراف الدولي.

على الرغم من أن كثيراً من الناس في هذه الدول وغالبية الدول الآسيوية الأخرى مازالوا يمارسون شعائر دينهم، فإنه نوع من الدين يختلف عما يوجد في أغلب المجتمعات الغربية ـ فهو أقرب إلى الطقوس والأساطير

---

(٢٤) المصدر نفسه.

منه إلى الاعتقاد المتجذر في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهو جزء من الحياة العامة للمجتمعات المحلية. ولم ينتقل الدين من مرحلة الممارسة العامة إلى المعتقد الشخصي الذي يجده تايلور في الغرب.

وأخيراً، على الرغم من أن الديانات الآسيوية في عصر حراك اجتماعي وتواصل كوكبي، فإنها تُمَارس في ظروف اعتقاد ثقافية جديدة، لذلك فالنتيجة تختلف نوعاً ما عما يصفه تايلور في عالم شمال الأطلنطي. فهناك، يُطرح على الناس اختيار صارم بين فهم الوجود من خلال «إطار حلولي» أو «إطار متجاوز». وفي مجتمعات آسيوية كثيرة، منها الصين، ينحو الحلولي والمتجاوز إلى الامتزاج في توليفات كثيرة مهجنة. ووفقاً لتقاليد تجانس واسعة الانتشار، يؤمن الناس بأشياء كثيرة ويمارسون أخرى في آنٍ معاً.

لكن ظروف الاعتقاد الحديثة كذلك تفرض على بعض المؤمنين أشكالاً منتقاة من الممارسة الدينية. ويشبه هذا ما حدث في أوروبا في عصر التنوير كما يصفه تايلور. فعندما يحدث في عالم آسيا غير المستقر حالياً، فليس هذا بالضرورة شيئاً طيباً، على الأقل بالنسبة إلى من يحبون السلام وقابلية التنبؤ والنظام.

ينطوي تطهير الممارسة الدينية غالباً على محاولة استرجاع جذور العصر المحوري للتقاليد المحلية[٢٥]. ويسعى البوذيون والطاويون والمسلمون والمسيحيون إلى إيجاد صيغ منتقاة من ممارستهم الدينية. ويعني ذلك رفض تراكمات التراث وكل الممارسات التي تدمج الدين في المجتمعات المحلية مع ولاءات خاصة. وتعد الطقوس علاجات ناجعة، ليس بفعلها بل استناداً إلى قوة الاعتقاد الداخلي التي تعبر عنها. وتتحول الممارسة الدينية إلى إيمان ديني ـ اعتقاد شخصي في مُثل تتجاوز هذا العالم وتفرض ولاءات عالمية عامة.

تنمو هذه الأشكال الإيمانية المنتقاة بموازاة ممارسات أقدم راسخة في المجتمع، لكنها غالباً ما تحقق الاستمرارية معها. وغالباً ما تكتسب الإلهام

(٢٥) صاغ كارل جاسبرز مصطلح «العصر المحوري» ليشير به إلى تلك الفترة من الألفية الأولى قبل الميلاد التي ظهر فيها واقع متجاوز تجاوزاً شاملاً وذلك في إسرائيل [فلسطين] واليونان والهند والصين. انظر:

Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1953).

والطاقة من خلال الاتصال بالحركات الدينية الكوكبية. ولا تكون هذه الأشكال عالمية كوكبية نقية، على الأقل عندما يستحوذ عليها أناس عاديون. وفي ظروف الاعتقاد التي لا تسمح مطلقاً لفرد أن يتعامل مع الممارسات الدينية كأمر مسلّم به، يتوق المؤمنون المتدينون إلى إشارات تدل على أن معتقداتهم على الطريق الصحيح. ومن الإشارات المهمة أن يتوسع نمط إيمانهم؛ لذلك، يوجد نزوع دعوي قوي في كل هذه الحركات التي تسعى إلى العمومية العالمية.

خشيت أغلب الدول الآسيوية أن تكون هذه الأديان مصدر إلهام لحركات اجتماعية مستقلة، فاستخدمت مزيجاً من القمع والاستمالة لتمنع هذه الأديان من النمو والصعود ولتلزمها حدوداً صارمة. كان في انهيار هذه الهياكل السياسية بعد الحرب الباردة دفعة جديدة لهذه الأديان الأخرى في التوسع العالمي. وكان جزء من جاذبيتها أنها كانت في فترة ما الشجرة المحرمة. ومع انهيار الحواجز السياسية التي كانت أمام التوسع العالمي للديانات التبشيرية الدعوية، يجري الآن تنافس عالمي محموم على (إنقاذ/ كسب) الأرواح.

يمكن أن تؤدي الحركات الدينية التوسعية الجديدة حسب السياقات الخاصة التي تنشأ فيها إلى أي صراع اجتماعي وسياسي خطير، أو أن تتيح منابع للتصالح والعلاج. في الصين يؤدي التنافس المحموم على الأرواح إلى المزيد من الصراع، وتوجه هذه الحركات أتباعها عموماً إلى شؤون أخروية وليس إلى النشاط السياسي الدنيوي. لكن بعض معتقداتها تقلق الحكومة، لا سيما معتقدات اقتراب القيامة. تعتقد جماعة فالون غونغ أن تحولاً ألفياً عظيماً قادم، ينجو منه الأخيار ويعاقب فيه الأشرار. ويعتقد كثير من المسيحيين الصينيين الخمسينيين بعصر سابق على الألفية، ومعنى هذا أن نهاية الزمان قريبة، وأن من يقبلون يسوع سيصعدون إلى السماء، وستأتي على الدنيا كوارث عظيمة، ستنتهي بالمجيء الثاني للمسيح بالنصر. كما تقلق الحكومة بشأن ما يترتب على الصحة العامة جراء ممارسات دينية، مثل الاستشفاء/ العلاج بالإيمان/ بالدين. كذلك فهي تصعِّد إجراءات الرقابة وأحياناً القمع. لكن الحركات الدينية التي تنتظر القيامة، والمنظمة من خلال شبكات متفرعة، لا يمكن قمعها بسهولة؛ فإذا عاقبت الحكومة قادة معينين، فإن هذا الفعل يدفع أعضاءها إلى تقديس الشهادة؛ وإذا قطعت الحكومة

جزءاً من الشبكة، يمكن أن تنمو لها فروع أخرى سريعاً في أماكن أخرى. واستمالة هذه الشبكات ليس سهلاً، فإن أعضاءها الذين يطلبون الخلاص الأخروي لا يحتاجون أي شيء تملك الحكومة أن تعطيه لهم. وعلى الرغم من محاولات الحكومة وقف هذه المعتقدات والممارسات، فإن الشبكات التي ترعاها تتوسع سريعاً جداً.

مع ذلك، ففي تايوان، يبدو أن الحركات البوذية المندمجة اجتماعياً التي وصفناها هنا تقدم إسهاماً إيجابياً في علاج نزاعات مجتمع يتحول إلى الديمقراطية. تركز أيديولوجياتها على القبول الكريم لكل الناس، وهي تدفع أعضاءها إلى بناء عالم أفضل من خلال سعي تدريجي. فهي تخفف هذه النزاعات التي تأتي من تعدد أشكال سياسات الهوية، وقد ساعدت الحركات البوذية في ترسيخ أسس تايوان الديمقراطية المهتزة. وفي هذا السياق أدى الانتشار العام العالمي للرؤى الدينية إلى تعانق أشكال الرعاية وليس إلى الصراع.

أما في إندونيسيا فالسجل مختلط؛ ففي أماكن مثل أتشيه اصطدمت الحركات الإسلامية التي اكتسبت حماسة جديدة مع الحركات التبشيرية المسيحية التي اكتسبت حماسة جديدة أيضاً. (وتتداخل هذه الصدامات، بالطبع في أغلب الأحوال مع صدامات حول توزيع الموارد الطبيعية، البترول في حالة أتشيه). ولحسن الحظ تراجعت هذه الصدامات في السنوات الأخيرة بمساعدة جهود حثيثة سعت إلى حلول وسط سياسية ومصالحة. وعلى المدى الطويل، مع ذلك، قد تأخذ المصالحة المستدامة بعداً دينياً. وهذا هو الوعد ـ والتحدي ـ الذي تواجهه جماعات مثل ديان إنترفيدي Dian Interfidei التي تستخدم الحوار متعدد الأطراف والطقوس الإبداعية المشتركة لإعداد أشخاص «يتجاوزون حدود أديانهم».

على المستوى الدولي، يمكن أن يؤدي التنافس والتدافع من أجل الأرواح إلى صراع مكثف، لا سيما أن النزعات العالمية التي تتجاوز الحياة الدنيا غالباً ما تغمرها سريعاً قوميات دنيوية، وهي مجتمعات موسعة طموحة خلقتها مخيلة واسعة. ولا تؤدي النزعات العالمية بالضرورة إلى الصراع، فكما رأينا، يتوقف الأمر بشكل كبير على محتوى التقاليد التي تنشأ فيها، والسياق الخاص الذي تتطور فيه.

(١٢)

حطِّم المعابد وأحرق الكتب
مقارنة مشروعَي العلمانية في الهند والصين

بيتر فان دير فير

توجّه اهتمامٌ وخيال سوسيولوجي واسع أولاً إلى تطور فكرة العلمنة، ثم، وهو الأقرب إلينا، تفكيكها. كان خوسيه كازانوفا على رأس من انخرطوا في هذا التفكيك بكتابه المهم **الديانات العامة في العالم الحديث**[١]. وهو يقول إن تصورات طرح العلمنة الثلاثة ـ وتحديداً انحصار المعتقدات الدينية، وخصخصة الدين، وتمييز الفضاءات العلمانية وتحررها من الدين ـ ينبغي أن يُنظر إليها بشكل مستقل في تحليل مقارن. ويخلص إلى أن التحليل التاريخي المقارن يسمح لنا بالتحرر من الصور النمطية السائدة عن الولايات المتحدة وأوروبا وفتح مساحة للتحليل السوسيولوجي في أنساق متعددة من الاندماج والتمايز بين الديني والعلماني عبر الأديان والمجتمعات. ويعني هذا الابتعاد عن التصورات الغائية لعملية التحديث؛ أو بالأحرى يعني التشكيك في هذه الغائيات بإدراك تعددها وتناقضاتها. ويمكن فهم تدخل كازانوفا بأنه بناء على مشروع السوسيولوجيا التاريخية والمقارنة عند فيبر، لكنه تجاوزه بأنه تجنب اختلاف الحضارات في جواهر يمكن مقارنتها وتفادي التقييم الهيغيلي الذي يعتمد على «غيابٍ» أو «نقصٍ» في عملية التحديث والعقلنة التاريخية العالمية. يتيح اقتراحٌ آيزنشتات أن نتكلم عن

(١) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

حداثات متعددة تنشئ مساحةً لمشروع كهذا يتجاوز فكر فيبر، لكن ينبغي السؤال عن دور العلمانية حياةً ومذهباً في إنتاج هذه الحداثات المتعددة[٢].

ومحاولتي هنا دراسة العلمانية في الهند والصين في تحليل تاريخي مقارن تقبل هذا المنظور الذي يتجاوز فيبر، لكنني أقدم بعض الملاحظات التمهيدية. أولاً ينبغي فهم مشروع الحداثة الأوروبي بوصفه جزءاً مما سميته «التاريخ التفاعلي»[٣]، بمعنى أن مشروع الحداثة بكل أفكاره الثورية عن الأمة والمساواة والمواطنة والديمقراطية والحقوق لا ينشأ عن تفاعلات بين الولايات المتحدة وأوروبا فقط، بل أيضاً عن تفاعلات آسيوية إفريقية دخلت في مدار التوسع الإمبريالي. وبدلاً من «عالمية» **التنوير التي** تُفترض غالباً، أود أن أنظر إلى انتشار العالمية على الأفكار التي تنشأ من تاريخ التفاعلات. فإن الأفكار المستنيرة عن العقلانية والتقدم لا تخترع في أوروبا وتقبل في غيرها، بل تنتج وتنتشر عالمياً مع توسع القوة الأوروبية. يستدعي هذا اهتماماً كبيراً بمسارات انتشار العالمية الإمبريالية. يكشف فحص العلمانية في الهند والصين بعض خصوصيات عملية إسباغ العالمية هذه، إذ يبين كيف أدمجت في مسارات تاريخية مختلفة في هذه المجتمعات.

الملحوظة الثانية أن العلمنة بوصفها **عملية** حظيت باهتمام كبير ولم يوجه إليها اهتمام كافٍ بوصفها **مشروعاً**. أصاب كازانوفا في كتاباته الأخيرة عندما لفت الانتباه إلى أهمية العلمانية في أوروبا بوصفها نقداً أيديولوجياً للدين، يضطلع به عدد من الحركات الاجتماعية[٤]. تقدم العلمانية بوصفها أيديولوجية «غائية» تتعلق بانحسار الدين يمكن أن تعمل عمل نبوءة ذاتية التحقق. ومن المهم أن نفهم دور المثقفين في نشر هذا الفهم للتاريخ وكذلك علاقتهم بمصادر القوة: أجهزة الدولة والحركات الاجتماعية. العلمانية أيديولوجية قوية إذا حملتها حركات سياسية تستولي على الخيال وعلى وسائل تعبئة الطاقات الاجتماعية. ومن المهم الانتباه إلى العناصر

---

(٢) Shmuel Eisenstadt, ed., *Multiple Modernities* (Edison, NJ: Transaction, 2002).

(٣) Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Nation and Religion in India and Britain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

(٤) José Casanova, "Religion, Secular Identities, and European Integration," *Transit*, vol. 27 (2004), pp. 1-15.

الطوباوية، بل الدينية، في المشروعات العلمانية حتى نفهم لماذا يبدو أن كثيراً من هذه الحركات تأخذ من مصادر تقليدية وحديثة من أعمال السحر والوعود الألفية والكاريزما. يظل قدر كبير من هذا خارج إطار مناقشات العلمنة، لكن حالتَي الهند والصين تبين لنا أن هذا جوهري لفهم ديناميات الدين والعلماني.

ثالثاً، أود أن أوضح أن الديني والعلماني ينتجان في تزامن وتفاعل متبادل. وكما يقول باحثون كثيرون، فإن الدين بوصفه فئة عالمية منتج حديث له جذور في الحركة الربوبية العالمية وفي التوسع الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر(٥). ولذلك فإننا نحتاج أن نحلل طريقة اتخاذ فئات «الدين» و«السحر» و«الديانة العالمية» صفة العمومية الإنسانية. وينطبق هذا على فئة العلماني التي لها أصول في علاقات الكنيسة بالدنيا في التاريخ الأوروبي، لكنه مر بتحول في الحياة الحديثة في أوروبا وغيرها.

وحتى نحلل العلمانية الهندية والصينية، ليس علينا أن نبدأ بالتفاعلات بين الهند والصين، بل بتفاعلاتهما مع أوروبا، وتحديداً بريطانيا. إن الإمبريالية هي ما تفرض على الهنود والصينيين تأويل تقاليدهم من زاوية فئة «الدين» ومضادها «العلماني». وعلى الرغم من وجود تواريخ متعددة هنا فإن السياق الإمبريالي هو ما ينتج مساراً متشابهاً تماماً يختزل الهندوسية والبوذية والإسلام والمسيحية والطاوية وحتى الكونفوشية في كيانات يمكن مقارنتها ببعضها بعضاً، تمثل موضوعات للمجال العلمي العلماني الجديد مقارنة الأديان أو علم الأديان، الذي يحاول أن يحرر نفسه من اللاهوت المسيحي. وعلينا أيضاً أن ندقق النظر في الطرق التي تستولي بها مفاهيم العلم وعكسه والتقدم والتخلف على مخيلة المثقفين الهنود والصينيين ومدى ارتباط هذا بإنشاء الدولة الحديثة. وسأتعامل أولاً مع العلمانية في الصين، ثم مع العلمانية في الهند، حتى أبين أنواع المشكلات التي تحاول العلمانية أن تعالجها وأنواع العنف التي تستتبعها تداخلاتها.

---

(٥) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004).

العلمانية في الصين

شعار «اهدم المعابد، ابنِ المدارس» (毁庙办学 huimiao, banxue) شعار كاشف بشكل خَاص استُخدم في حملة على ديانات المعابد وأهل العلم الديني في أثناء الإصلاحات في نهاية حكم تشنج كانج يو واي (١٨٥٨ ـ ١٩٢٧)، وإلى حدٍّ ما بدعم من الإمبراطور. كان على الصين الإسراع بالتحديث، ولا يتحقق هذا إلا بنشر التعليم والتخلص من الخرافة الدينية. ويرتبط العنصران بأحدهما الآخر، لأن التعليم من شأنه تدريب الناس على الفكر العقلاني الحديث، أما فكر الخرافة والسحر فلا بد من تنحيته. وقبل الانتصار الشيوعي في ١٩٤٩، قامت حملات، أولاً في الصين الإمبراطورية، ثم في الجمهورية، بتحطيم أو «علمنة» نصف مليون معبد قائم، حسب أحد التقديرات[٦]. وأن ما فعله الشيوعيون بعد ١٩٤٩ كان إلى حدٍّ بعيد استمراراً لهذه الحملات. وبينما قد يتوقع المرء أن يكون للقوميين في تايوان، بقوميتهم الكونفوشية، سياسة مختلفة جوهرياً نحو الدين عن سياسة الشيوعيين، فقد كان الواقع عكس ذلك. فحتى نهاية الستينيات، كان القوميون يسيطرون على الأنشطة الدينية سيطرة صارمة. وكان يفترض أن تنتج هذه الحملات على الدين صِيناً علمانية، لكن العكس صحيح؛ فالأنشطة الدينية في كل مكان في تايوان، ومع تخفيف السيطرة على الدين في جمهورية الصين الشعبية، نرى النشاط الديني يزدهر في كل مكان ويمكن أن نرى هذه المفارقة بالفحص الدقيق لطبيعة الحملات العلمانية.

العلمانية أيديولوجياً وممارسةً في الصين هي في المقام الأول معاداة للمؤسسة الدينية الكهنوتية، ولهذه العداوة جذور عميقة في التاريخ الصيني، ولكن في نهاية القرن التاسع عشر، أخذت تلفت انتباه وسائل الإعلام الشائعة والمثقفين الذين يتعاطون مع الأفكار الغربية الحديثة. والمثقفون أمثال ليانج تشي تشاو (١٨٧٣ ـ ١٩٢٩)، وتشانج بنج لن (١٨٦٩ ـ ١٩٢٦)، وتشين ين كو (١٨٩٠ ـ ١٩٦٩)، فصلوا البوذية والطاوية عن جذورها الدينية الكهنوتية وحولوها إلى أخلاقيات قومية يمكن أن تخدم عملية

(٦) Vincent Goossaert, "The Beginning of the End for Chinese Religion?," *Journal of Asian Studies*, vol. 65, no. 2 (May 2006), pp. 307-336.

تحديث الصين. وبذل الزعماء البوذيون مثل تايكشو (١٨٩٠ ـ ١٩٤٧) والحداثيون الطاويون مثل تشن ينغننغ (١٨٩٠ ـ ١٩٦٩) جهوداً كبيرة حتى يخضعوا دياناتهم لمعابد القومية العلمانية. وكانت الصحافة الشعبية أيضاً معارضة، ليس للدين ذاته، بل للكهنة البوذيين والطاويين الذين وُصِفوا بأنهم جهلة ومحتالون، بل مجرمون ومدمنو خمر وشرهون، وفوق ذلك منحرفون جنسياً. وصفت المعابد والأديرة في الصحافة الناشئة في أواخر عصر تشنج بأنها خلايا للعربدة الجنسية وأماكن تحتمل قدراً كبيراً من الإباحية الجنسية. صوِّر الكهنة في القصص بأنهم مرتادو بيوت البغاء. والموضوع الرئيس هنا، في الحقيقة، هو أن العفة الرهبانية وأساليب ترقية النفس مجرد قناع يخفي نزوعاً جنسياً لا يلتزم بقانون ولا حد[٧]. وموضوع الفضائح الجنسية هذا بالتأكيد أساس في نشأة الصحافة الشعبية في القرن التاسع عشر في كل مكان، لكن التركيز الصيني على الكهنة يستحضر بقوة الصور الإباحية التي طبعت في هولندا لكنها نشرت في الدوائر الثورية في فرنسا في العقود السابقة على الثورة الفرنسية. ونرى هنا أصلاً من أصول علمانية الفصل الصارم في طيات عصر التنوير يربط الدين بالنزوع الجنسي بطرق لا يصرح بها أبداً، لكنها في نظري أيضاً وراء الطاقة الاجتماعية في ملامح معاداة الإسلام في فرنسا اليوم.

كان الكهنة في الصين يُصوَّرون بأنهم أيضاً يميلون إلى العنف الخطير، لأن أنظمتهم الخلوية وفنونهم القتالية فرضت العنف على أجسادهم، ويمكن توجيه هذا العنف إلى الآخرين لأغراض جنائية أو للتمرد. وكما هو واضح اكتسب هذا الموضوع أهمية في نهاية القرن التاسع عشر أثناء «ثورة الملاكمين» الفاشلة. استطاع الكهنة أن يترابطوا في جمعيات سرية تهدد احتكار الدولة للعنف، وجمعوا بين الأساليب القتالية والسحر حتى يعتقد المؤمنون أنهم لا يُهزمون وأنهم خطيرون للغاية. لكن فشل ثورة الملاكمين أظهر للمثقفين الصينيين أن المستقبل ليس لاستخدام وسائل السحر لهزيمة القوى الإمبريالية. مرة أخرى يظهر موضوع الوهم والتخفي مع الفكرة القائلة بأن الجماهير الأمية تقاد إلى عنف لا معنى له ولا جدوى منه إطلاقاً وراء كهنة مخادعين.

(٧) Vincent Goossaert, ed., "L'Anti-clericalisme en Chine," *Extreme-Orient/Extreme-Occident*, Special Issue no. 24 (2002).

إضافة إلى كونها شكلاً من أشكال العداء للدين الكهنوتي، فإن العلمانية الصينية شكل من المذهب العلمي والعقلانية؛ فمن منظورٍ تطوري تنويري من القرن التاسع عشر، تضع العلمانية الصينية العقلانية العلمية مقابل الخرافة والسحر. وهكذا، فالعلمانية معركة ضد المفاهيم المغلوطة للعمليات الطبيعية التي تبقي الجماهير في الظلام بين مخالب الحكام الإقطاعيين والكهنة. يأتي مصطلح الخرافة (迷信 mixin) من اليابانية مع مصطلحات كثيرة تُستخدم في خطاب الحداثة، مثل مصطلح «الدين» (宗教 zongjiao) نفسه. واستخدام هذه الكلمات المستحدثة يضع فاصلاً بين الدين، الذي يسهم في أخلاق الدولة، والخرافة، وهي خطر على التقدم الحديث. ويشترك في هذه الآراء المثقفون من كل مشربٍ، بمن فيهم القوميون والشيوعيون، ومعهم أيضاً كثير من المفكرين الدينيين الإصلاحيين. وهذا تحول خطابي ومؤسسي يمثل جانباً من الانتقال من نظام إمبراطورية تشنج Qing القديم إلى الجمهورية الحديثة. أما نظام التعاليم الثلاثة التقليدي (سانجياو Sanjiao) الكونفوشية والبوذية والطاوية - الذي تُحدِّد فيه طقوسُ الدولة الكونفوشية إطار عمل الاثنتين الأخيرتين - فقد تحول في الجمهورية بفعل المفهوم الذي يقرر خمس ديانات عالمية مقبولة: البوذية، والطاوية، والكاثوليكية، والبروتستانتية، والإسلام. وأُخرِجت الكونفوشية من هذا الترتيب، لأنها اعتُبرت قومية وليست عالمية، علمانية في جوهرها وليست دينية. وقد حاول المثقفون الكونفوشيون جاهدين تحويلها إلى ديانة مدنية علمانية، ولم تحقق جهودهم إلا نجاحاً ضئيلاً خارج إطار النخبة القومية. وهذه الديانات المعترف بها رسمياً اليوم، تنظم على حسب نماذج المسيحية في اتحادات في كل أنحاء الدولة، وتحت سيطرتها. ويخرج عن هذا ما يسمى غالباً بالمعتقد الشعبي (民间信仰 minjian xinyang)، وتحديداً كل العقائد وثيقة الصلة بالأفكار البوذية والطاوية وممارستها، ولكنها لا تخضع للفرق البوذية أو الطاوية التقليدية أو الاتحادات الحديثة التي تديرها الدولة. لكنّ كثيراً من المعتقدات البوذية والطاوية المحلية صعبة التحويل إلى اتحادات على المستوى القومي. والطاوية تحديداً متشابكة مع المعتقدات المحلية، أو كما يقال أحياناً إن الطاوية هي «التقاليد المكتوبة للديانات المحلية»[٨]. ويتيح التعارض بين الدين المعترف به وأشكال

(٨) Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, translated by Karen C. Duval (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), p. 6.

الخرافة المحلية للسلطات مساحة ضخمة للسيطرة على كل أنواع التعبير الديني وقمعها.

يرتبط المذهب العلمي ومعاداة الكهنوتية الدينية ارتباطاً وثيقاً قديماً بالأفكار الغربية المستنيرة عن التقدم، التي تستبدل بالسحر العقلانية العلمية وديانة أخلاقية كأساس للهوية الوطنية. استوعب الصينيون تيارات الفكر الغربي الكبرى، مثل الداروينية والكانطية الجديدة والماركسية. لم يكن فكر التنظيم الاجتماعي وحده هو الذي خضع للعقلانية، بل أيضاً فقدت العلوم الاجتماعية الوصفية، مثل علم الاجتماع وعلم الإنسان، قدرتها على وصف آثار هذه الأيديولوجيات على المجتمع لأنها عجزت عن إبعاد نفسها عن هذه الأيديولوجيات. أدى المثقفون دوراً مهماً في المشروعات العلمانية لتأميم الدين وعقلنته، وبشكل مؤثر كانوا جزءاً لا يتجزأ من تدخلات حكومة واسعة النطاق هدفها إنتاج هوية قومية حديثة. وبينما كانت البوذية والطاوية إلى حدٍّ ما مصادر خلق ديانة قومية، كانت الكونفوشية نفسها تعد بالفعل قومية وعقلانية. كانت محاولات تحويل تقاليد الكونفوشية إلى ديانة قومية مدنية لافتة للنظر بشكل كبير، بوصفها شكلاً من أشكال الهندسة الاجتماعية. لكنها فشلت في النهاية، بالأساس لأن التعاليم الكونفوشية يمكن أن تشمل التعاليم الطاوية والبوذية لكنها لا تملك الطاقة الاجتماعية التي تستطيع العقائد الطاوية والبوذية أن تحركها.

لن أدخل في تفاصيل التاريخ المرير لاضطهاد الدولة للكهنة وهدم المعابد قبل الحكم الشيوعي وأثناءه، بل أريد أن ألفت الانتباه إلى أنه في ظل الشيوعية اجتمعت معاداة الخرافة والكهنوتية مع حملات معاداة الإقطاع. لم يشهد عقد الخمسينيات التصفية الوحشية للحركات الألفية فقط، مثل ييجوانداو (一贯道)، بل أيضاً القضاء على الإقطاع، ومن ثم إعادة توزيع أراضي المعابد وأملاكها؛ أي العلمنة بمعناها الأصلي. وتنبأ ماو، بوصفه ماركسياً مخلصاً، بانحسار الدين كجزء من إنشاء صين اشتراكية، فقال: «الآلهة أنشأها الفلاحون، وحين يأتي الوقت المناسب سيلقي الفلاحون أنفسهم هذه الآلهة بأيديهم»[٩]. لكن الحقيقة أن ماو والحزب فعلوا كل شيء ليدمّروا الآلهة وفعل الفلاحون كل شيء لينقذوها.

---

(٩) ورد في: =

ليس من الألغاز الصينية المحيرة اليوم أنها لم تثبت أن فكرة العلمنة كانت خطأً، بل أن الدين لم يسقط على الرغم من مرور قرنٍ على العلمانية. والحقيقة أننا نرى في كل مكان في الصين عرضاً مفتوحاً للطقوس الدينية. يثير هذا عدداً من القضايا: **أولاً**، إذا كان العلماني والديني ينتجان في تزامن، فماذا حدث للديني في ظل الهجوم العلماني؟ ما طبيعة الدين الصيني اليوم؟ هل كان مختبئاً؟ هل يخرج الآن من مخبئه؟ وما معنى ذلك؟ **ثانياً**، كيف نفسر عجز العلمانية عن القيام بمهمتها التاريخية العالمية؟ **ثالثاً**، ما مستقبل العلمانية المحتمل في الصين في ظل ظروف التمدد الديني الحالية؟

أول أسئلتنا إذاً هو ما طبيعة الدين والعلمانية الصينية المعيشة اليوم؟ من جانب، نرى قبولاً عاماً لفكرة عدم أهمية الدين للصينيين، وأن الصينيين كانوا دائماً عقلانيين وعلمانيين وتعزز ذلك مع التحديث. وليس هذا هو الرأي السائد بين المثقفين فقط، بل له قبول عام. ومن جانب آخر هناك اهتمام واسع الانتشار بالممارسة الدينية وبزيارة المواقع المقدسة في أثناء الرحلات السياحية وفي أشكال الاستشفاء الديني. والمجتمعات في المدن وفي الريف آخذة في إعادة بناء معابدها وبدأت مفاوضات خجولة مع السلطات للسماح بالعودة إلى ممارسة شعائرها. ويبدو أن النشاط الديني مندمج في حياة علمانية تماماً، يخلق فيها عدمُ الأمان الوظيفي والصحة والرغبة في النجاح حاجةً لدعم إلهي. ومع انحسار طبق الأرز الحديدي الحكومي، تزايد هذا الطلب. وإن المثقفين أنفسهم الذين ينكرون أهمية الدين، يصلون من أجل صلاح حال أسرهم أينما يستطيعون. ويبدو أن سلسلة الذاكرة، حسب مصطلح إرفيو ليجيه Herevieu-Léger قد انكسرت وتحتاج إلى الإصلاح[١٠]. وعموماً فإن من يمارسون الطقوس (وليس اللاهوت أو الفلسفة) ليسوا على علم بها. لكن هذا ليس هو القاعدة في الصين. ويعزز هذا أن أغلب رجال الدين تمت تصفيتهم وأُخضعوا لسيطرة الحزب حتى فقدوا معرفتهم الشعائرية الدينية. وإن هذا الموقف نفسه يسمح

Thomas Dubois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*= (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005).

(١٠) Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000).

بمساحة عريضة للحركات الدينية الكبيرة التي يؤدي فيها الناس العاديون دوراً مهماً، مثل حركات التشيجونج Qigong الكثيرة.

ثانياً، كيف نفسّر إخفاق قرن من التدمير المنهجي للحياة الدينية الصينية؟ تكمن إحدى الإجابات في الطبيعة الألفية للماوية نفسها؛ فقد امتص الحزب قدراً كبيراً من الطاقة الاجتماعية المتوفرة في الحركات الدينية. كانت ييجوانداو حركة ضخمة لها ملايين الأتباع في لحظة استيلاء الشيوعيين على السلطة، لكنها دمرت سريعاً بعد قتل وتعذيب قادتها دون أن يثير ذلك تمردات ضخمة. كان أحد الأسباب أن الشيوعيين، مثل قادة حركة ييجوانداو، يَعِدون بالفردوس على الأرض، وبدوا أنهم أقدر على ذلك. وكان للتعبئة الجماهيرية (群众 运动 qunzhong yundong) من أجل تحويل الذات والمجتمع مكانٌ مركزيٌّ في الديانة الصينية والماوية جميعاً. ومرة أخرى، فإن دراسة، بل حفظ كتابات ماو وإنشادها، يُذكّر بالإنشاد الديني. وإن اكتشاف أعداء الطبقة والخونة وطردهم يتبع الطرق الصينية في اصطياد معتقدات الشعوذة وطرد الأرواح الشريرة، حتى في جعل أغطية الرأس السوداء رموزاً للشر الساكن في المتهمين(١١). ويستمر كذلك تقليد الاعتراف العلني استمراراً للممارسة الدينية.

ثالثاً، ما مستقبل العلمانية في الصين؟ كما بينت بالفعل، فإن الحياة العلمانية اليومية راسخة في الصين، وفي فهم الناس لأنفسهم. وكذلك يفهم الشعب عموماً قمع العلمانية للدين إذا أظهرت الدعاية الحكومية أن حركةً مثل فالون غونغ تهدّد النظام الاجتماعي والسياسي؛ ولا يتسامح مع العلمانية عندما تحاول السلطات المحلية التدخّل في مظاهر الدين الشعبي. وفي حالات كثيرة حالياً، تسعد السلطات بأنشطة دينية تجتذب أموالاً خارجية. العلمانية بالتأكيد مازالت أيضاً الإطار الذي يعمل فيه رجال الدين دون خيار، فما زالت الجمعيات البوذية والطاوية تحت سيطرة الدولة.

(١١) Barend ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History* (Leiden: Brill, 2006).

العلمانية في الهند

قد يبدو للوهلة الأولى أن العلمانية الصينية والعلمانية الهندية مختلفتان كل الاختلاف، لأن العلمانية في الصين معادية للدين، بينما العلمانية في الهند شكل من أشكال عدم تدخل الدولة في الدين. وهذه النظرة ليست خاطئة، لكن من المفيد مقارنة العلمانية الصينية بالهندية. تشترك العلمانية في الهند في عدد من العناصر مع العلمانية الصينية، على الرغم من أن معاني هذه العناصر تتغير تركيبياً بسبب طبيعة نظام الطوائف وبسبب تداخل العلاقات العرقية والجماعية. ومن طائفة البراهما في الهندوسية يخرج أهم رجال الدين. لكن معاداة الكهنوتية له جذور عميقة في فكر البراهما؛ فالكهنة الذين يؤدون خدمة دينية للمجتمع ويتقاضون مقابل ذلك عطايا يحتقرهم البراهماتيون الذين يكرسون أنفسهم لدراسة «الفيداس». وهذا الوقت المعادي للكهانة يغذي كثيراً من إصلاحات المعابد الكبرى في جنوب الهند، حيث يطالب أبناء الطبقة الوسطى الأقوياء المدنيون بأن يعاد تأهيل الكهنة الجهلة حتى يتعلموا اللغة السنسكريتية وأداء الطقوس. وبصورة أعم، تعرضت طائفة البراهما إجمالاً لهجوم في القرنين التاسع عشر والعشرين، مع صعود للحركات العلمانية الصريحة، لا سيما في جنوبي الهند وغربيها. بدأ جيوتيرو بهول (Jyotiro Phule) (١٨٢٧ ـ ١٨٩٠) حركةً في مهاراشتا ضد استغلال البراهما المفترض للطوائف الدنيا. كما أسس إي. ڤي. راماساوامي نايكر (E.V. Ramaswamy Naicker) (١٨٧٩ ـ ١٩٧٣)، المعروف أيضاً باسم بيريار (Periyar)، حركة احترام اجتماعي في «تاميل نادو» التي صارت قاعدة قومية التاميل المعادية للبراهمة. وقد ربط عداءه للكهنوتية بإلحاد مسرحي كان يعبّر عنه علناً بإحراق الكتب المقدسة، مثل الرامايانا السنسكريتية. وكان لهذا العداء للكهنوتية، التي تطورت في حالة بيريار إلى إلحاد، مظهران: أولاً كانت الإرساليات المسيحية تهاجم كهنة البراهمة وجشعهم وجهلهم في مشروعاتها لتنصير أبناء القبائل والطوائف الدنيا في الهندوسية، فتلقفت الحركات المعادية للكهنوتية هذا الخطاب، وتجلى المظهر الثاني في النظريات العنصرية واللغوية التي وضعها مستشرقون، مثل فريدريش ماكس مولر (Friedrich Max Muller)، والتي تميز بين الغزاة الآريين والطوائف الدنيا من أهل البلاد. وبهذا، يصوَّر البراهمة مختلفين حقاً عن

الدرافيديين Dravidians (الهنود الجنوبيين)، فهم على سبيل المثال يستغلون الشعوب الأصلية. وهكذا يمكن أن نرى بالفعل أن معاداة الكهنوتية الدينية الهندية تختلف اختلافاً واضحاً عن نظيرتها الصينية بسبب الارتباط بين الطائفة والدين. وطائفة البراهمة هي التي تتعرض للهجوم، ويُتَّخَذ الكهنة البراهمة رموزاً لهذه الطائفة. من ناحية أخرى، فإن القضية الرئيسة في الصين والهند هي تقديم مفهوم المساواة الحديث في مجتمع تراتبي، وهكذا، فالصلة تكون بين الإقطاع والدين.

كما نجد في الهند أن المذهب العلمي والعقلانية من عناصر العلمانية، مثل الحالة الصينية. لكن المثقفين الهنود في القرن التاسع عشر لم يؤكدوا التعارض بين العلم والدين، بل أكدوا الطبيعة العلمية للتقاليد الأصلية. كانت الهجمات العلمانية على الديانة التقليدية نادرة، على الرغم من مساعي المصلحين لتطهير الدين مما يُسمى بالخرافة وإثبات الأسس العلمية للدين في عدد من الحركات القومية الأولى والقومية التالية. أتاح الدين العقلاني - وهو تيار رئيس في هذه الحركات الإصلاحية - ملاذاً للمثقفين الذين أرادوا التفكر في تطورات العلم من منطلق التقاليد الهندوسية. ومثال جيد على ذلك عالم الفيزياء وفسيولوجيا النبات الشهير جيه سي بوز (J.C. Bose) (١٨٥٣ - ١٩٣٧)، الذي كان الدافعُ وراء عمله في الموجات الكهربائية ووعي النبات محاولاتِه فَهْمَ وحدة الطبيعة من منظور المدرسة الفلسفية الهندوسية أدفاتيا فيدانتا (Advaita Vedanta)، التي نشأ عليها المثقفون البنغال[١٢]. وتبيّن الشبكة الاجتماعية التي شكلها علماء ومصلحون هندوس، مثل سوامي فيفكاناندا (Swami Vivekananda)، أن الفكر العلمي والديني تطور في تضافر؛ فقد اعتنق فلاسفة مثل هنري بيرغسون وأوروبندو (Aurobindo) علم بوز الحيوي بشغف. وبينما وجد المثقفون الصينيون أيضاً العقلانية والعلم في بعض التقاليد الدينية، وتحديداً في مجال الطب، فإن لديهم إحساساً أقوى كثيراً مما في الهند بأن سبيل التقدم الوحيد هو فصل العلم عن السحر، والقضاء على السحر.

تنشأ العلمانية في الهند في سياق دولة كولونيالية علمانية تعلن حيادها

(١٢) Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

نحو التقسيمات الدينية في المجتمع. ويهتم البريطانيون في الهند اهتماماً عميقاً بنشر صورة للحياد المتجاوز. وكانوا على الأقل ناجحين في ذلك، لأن الهنود اليوم يرون أن الدهارما ـ نيرابيكساتا dharma-nerapeksata ـ وهو المصطلح المحلي الذي يشير إلى حياد الدولة ـ هو السمة المميزة للحضارة الهندية، وليس مجرد اختراع كولونيالي. وأحياناً يفسر غاندي مثلاً هذا الحياد بإيجابية أكثر بمصطلح دهارماسامابهافا dharmasamabhava، أي المساواة في ازدهار الأديان في ظل حياد الدولة. وبعد تمرد عام ١٨٥٧، خشي البريطانيون أن يُظنَّ بهم التدخل في الأنشطة والحساسيات الدينية لرعاياهم الهنود. ويعني ذلك أن الدولة الكولونيالية اضطرت إلى إخفاء تدخلاتها الخاصة بحركة التحديث والعلمنة في المجتمع تحت مظلة الحياد، لأنها تستمد شرعيتها، ليس من الهند، بل من العملية الديمقراطية في بريطانيا. لكن القوميين الهنود يفسرون هذه الحيادية بأنها من صور سياسة «فرّق تسدْ»، لا سيما في منطقة العلاقات الهندوسية الإسلامية. وهكذا، توصم الدولة بأنها علمانية كاذبة. وقد أحيا هذه التهمة لاحقاً القوميون ضد الحكومة بعد الكولونيالية. وتستمد الدولة بعد الكولونيالية شرعيتها من انتخابات ديمقراطية في الهند، وبهذا فهي أقل قدرة من سابقتها، الدولة الكولونيالية، على إخفاء تدخلاتها في المجتمع والدين، كما في «قوانين دخول المعابد»، وإلغاء مفهوم المنبوذين تحت عباءة الحياد.

وبما أن الدولة الكولونيالية علمانية، بمعنى أنها محايدة تجاه الدين، فإن هذا يمنحها مساحة واسعة لربط الدين بالقومية المناهضة للاستعمار. وتنهل القومية المناهضة للاستعمار في الهند بكثافة من المصادر الدينية أيديولوجياً وتنظيمياً. وقد ميّزتُ في عمل سابق بين رؤية تعددية معتدلة للأمة الهندية ورؤية متطرفة تريد تعزيز ديانة واحدة بوصفها جوهر الهوية الوطنية[١٣]. والرؤية التعددية هي الأساس الأيديولوجي لدولة علمانية، وهي تختلف عن الرؤية المتطرفة للانفصاليين المسلمين التي كانت أساس دولة باكستان بوصفها «وطناً للمسلمين» والرؤية المتطرفة للقوميين الهندوس الذين يحاربون من أجل هند هندوسية. وكانت الرؤية المعتدلة جزءاً من

(١٣) Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).

الأيديولوجية العلمانية لحزب المؤتمر، وهو الحزب الذي حكم الهند لأغلب تاريخ الهند في مرحلة ما بعد الاستقلال.

وجد حزب المؤتمر نفسه أمام مشكلتين كبيرتين: قبل كل شيء، كان العداء بين الهندوس والمسلمين تهديداً ضخماً لإنشاء أمة هندية. أخذت المشكلة تكتسب أهمية أكبر في الكفاح من أجل الاستقلال، واعتُبرت العلمانية حلاً لها. ثانياً، كان المجتمع الهندي موصوماً بواحدٍ من أشد أنظمة العالم تفشياً لعدم المساواة في المجتمع، وكانت التقاليد الهندوسية تحميه؛ مرة أخرى اعتُبرت العلمانية حلاً لهذا. وبينما أُقرّت حتمية تدخل الدول لإحداث عملية تحول المجتمع الهندي إلى أمة حديثة، اتفق علماء حزب المؤتمر على ضرورة تجنب العنف واسع النطاق. وكانت دعوة غاندي إلى نبذ العنف والتسامح جزءاً مهماً لتطور رؤية العلمانية الهندية. لكن غاندي لم يكن عضواً رسمياً في حزب المؤتمر إلا لفترة قصيرة، بل مثالاً أخلاقياً خارج سياسات الحزب. كان نموذج غاندي الأخلاقي يصلح أن يصير عنصراً في إنتاج التسامح العلماني، لكنه لا يكفي لتنظيم شؤون الحياة الاجتماعية اليومية. وبعد الاستقلال، لم تستطع الدولة الحديثة أن تمتنع عن التدخل في المجتمع.

ويرى نقّادُ علمانية حزب المؤتمر الحاليون، مثل تي إن مادان (T.N. Madan) وأشيس ناندي (Ashis Nandy)، أن صعود «المحلية» في الهند رد فعل على حملة طويلة المدى للدولة اتخذت التدخل سياسة لفرض العلمانية على مجتمع متدين في جوهره[١٤]. وبينما كان تركيزُهم على قوة الدولة صحيحاً، كان نقدهم حزبَ المؤتمر في ظل زعامة نهرو يبدو خاطئاً من أساسه. وكان موقف نهرو هو عدم سعي الدولة إلى جعل الهند مجتمعاً أحادي الثقافة، تشعر فيه الأقليات بالاغتراب. وبراغماتياً، اتخذ حزب المؤتمر دور الحَكم المحايد في الاختلافات الدينية، كما كانت تفعل الإدارات الكولونيالية تماماً. واستمرت القوانين المدنية المنفصلة لكل من المسلمين والهندوس،

(١٤) T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), and Ashis Nandy, "An Anti-Secularist Manifesto," *India International Quarterly*, vol. 22, no. 1 (Spring 1995), pp. 35-64.

التي تطورت في الفترة الكولونيالية في الهند العلمانية. أما مصادر الصراع العنيف المحتمل، مثل موقع مسجد باربار في أيدوهايا، وجب السيطرة عليها وإدارتها، وليس حلها من جذورها. وهذه السياسة هي ما يعترض عليه حزب بهارتا جامي BJP القومي الهندوسي اليوم. وهو لا يدعي أن العلمانية المعادية للدين سادت المجتمع الهندي، بل إنها كانت علمانية كاذبة منحت الأقليات الدينية مزايا خاصة لتكسب أصواتهم. لذلك فهو لا يقول إن العلمانيين شنوا هجوماً على التقاليد الدينية للمجتمع الهندي، بل إنهم لم يمسّوا تقاليد الأقليات لأسباب انتخابية. ويدّعي حزب بهارتا جامي أنه علماني، لكنه شن حملات لهدم المساجد التي بنيت على مواقع هندوسية وإعادة بناء معابد هندوسية، بدعوى أن ديانة الأغلبية التي بُنيت عليها الأمة الهندية هي الهندوسية، وأن التقاليد الوحيدة التي ينبغي أن تتعامل معها الدولة هي تقاليد الأقليات (الإسلامية والمسيحية). وتبيّن سياسةُ نهرو الحذرة والملتبسة أحياناً تجاه التعددية الثقافية وما واجهها بعد ذلك من تحديات في السبعينيات والتسعينيات أهميةَ تعريف علمانية الدولة.

يكشف الإخفاق في التخلص من مفهوم النبذ والمنبوذين وتراتبيات الطوائف عيوبَ علمانية حزب المؤتمر التي تحاول تجنب العنف في تدخلاتها في المجتمع. يخلص أمبدكار Ambedkar ـ وهو أحد قيادات المنبوذين في حزب المؤتمر ومهندس دستور الهند العلماني ـ إلى أن الدولة الليبرالية لا تستطيع حل مشكلات المنبوذين لأنها متغلغلة بعمق في المبادئ الحاكمة للشرف والاحترام. وقد وضّح في أول حياته موقفه من الهندوسية بأن أحرق كتب الشريعة الهندوسية علناً. وفي نهاية حياته، قرر التحول إلى البوذية ليهرب من نظام الطوائف الهندوسي[١٥]. فهم الرجل ثنائية إعادة التوزيع (الطبقة) والاعتراف والتقدير (الطائفة) فهماً أصيلاً، ويبين بتحوله أن التحول الديني يمكن أن يعالج هذه القضايا على نحو أفضل من التحول إلى أيديولوجيات علمانية مثل الاشتراكية أو الليبرالية.

---

(١٥) Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

خاتمة

إن علمانيتَي الهند والصين نتاج المواجهة الاستعمارية. وبالتأكيد توجد تقاليد معادية للكهنوتية والخرافة في الهند والصين قبل الاستعمار. وهي لم تختفِ، بل تحولت مع المواجهة الاستعمارية. وهذه المواجهة نفسها شديدة التأثير، لكنها تختلف اختلافاً جوهرياً بين الهند والصين. ففي الهند، كان على الدولة الكولونيالية أن تؤدي دور المحايد العلماني تجاه الدين بسبب طبيعتها الكولونيالية، فتتجنب الهجوم الصريح على معتقدات أهل البلاد وعاداتهم، وفي الوقت نفسه، تخفي تدخلاتها الأساسية في المجتمع تحت عباءة الحياد. وفي الصين، لم يكن المصلحون من أسرة تشينغ Qing الحاكمة، ثم في الجمهورية، مضطرين لأداء دور المحايد وهم يدخلون المفاهيم الغربية في المجتمع ويفرضونها عليه. وهكذا استطاع المصلحون الصينيون أن يدعوا إلى هدم المعابد، أما المصلحون الهنود فيدعون إلى فتح المعابد للمنبوذين بعد اضطرابات حول السماح بدخول المعابد وحرق الكتب لتحدي الهيمنة البراهمية. وفي الهند، صار الدين أساس مقاومة الدولة الكولونيالية، ولم يكن هناك بد من إصلاحه وتحديثه حتى يكون جزءاً من المنظومة الأخلاقية للدولة الحديثة. تدور المناقشة الهندية، إذاً، بالأساس حول إصلاح التقاليد الهندية وليس هدمها. وللإصلاحيين الهنود الذين يريدون هدم الهندوسية بوصفها صورة من صور الظلم أهميةٌ بالتأكيد، لكنهم لا يهيمنون على الحركة القومية. وفي الحقيقة، يُستمد موقفهم السياسي تحديداً من كونهم مهمشين اجتماعياً بوصفهم من المنبوذين، كما في حالة أمبدكار، أو مهمشين إقليمياً، كما في حالة زعيم التاميل بيريار. وقد يحرقون النصوص المقدسة لكنهم لا يحرقون المعابد.

إن العلمانيات الموجودة في الصين والهند مشروعات تحررية عنيفة بطبعها. والتحول إلى الحداثة عنيف بلا شك، لأنه يعامل الترتيبات التقليدية بعنف. وعلى ذلك، فإن العلاقة وثيقة بين العلمانية والعنف. وإن التعبئة العلمانية للطاقات الاجتماعية عنيفة عنفاً صارخاً، على المستويين الخطابي والعملي. فالطوباوية العلمانية الصينية ألفية وسحرية بشكل لافت، وبذلك تعيد تقديم العناصر التقليدية التي تسعى إلى محوها، ولكن في صياغة جديدة. وتعبئة الطاقات الاجتماعية في الهند عنيفة أيضاً، لكن العلمانية

ليست مصدر العنف المعادي للدين، بل على العكس، تحاول العلمانية الهندية أن تزيل العنف بين الجماعات الدينية المختلفة. وبذلك تكون الطوباوية العلمانية، كما يظهر بجلاء في حملات غاندي، تعني تعايشاً سلمياً بين ديانات متساوية داخل دولة محايدة. وليس التحرر من المستعمر والظالم فقط هو الذي لا بد أن يكون سلمياً، بل الأولى أن يكون التحرر من عدم المساواة والمعارضة المحلية/الطائفية هو ما ينبغي أن يكون سلمياً.

تبيّن لنا الحالتان الهندية والصينية أن العلمانية ليست ببساطة معادية للدين في هذين المجتمعين، على الرغم من احتوائها على عناصر معادية للدين، بل إنها تحاول في آنٍ معاً أن تحوّل الأديان إلى مصادر أخلاقية للمواطنة والانتماء القومي. وكان لا بد من إعادة تأهيل الجماهير ليدركوا إمكاناتهم التحررية، مع إمكانية استخدام الأديان كأجهزة في الدولة تقوم بعملية إعادة التأهيل. ليس على المرء أن يهدم المعابد ليبني مدارس، بل بإمكانه استخدام المعابد لتعليم الناس. وفي ظل النظام العلماني يتم تأميم الأديان وتحديثها. وفي حين أن الدين عنصر مهم في إنتاج هذه المخيلات، فمن المستحيل أن يحتويها الإطار العلماني؛ لأن الدين قد ينتج صلات خارج الدولة ـ الأمة كما تفعل الأديان العالمية، وقد ينتج رؤى بديلة للدولة الأخلاقية، وبذلك يصبح خطراً على السيطرة العلمانية، كما في الحركات الألفية التي نشأت في الصين بعد أفول الماوية. وتحديداً، لأن العلمانية مشروع وليس عملية، فالأرجح أنها لا تكتمل وأنها تنزع إلى إنتاج تناقضات هي نفسها تعجز عن تفسيرها.

(١٣)
حرية التعبير والقيود الدينية

طلال أسد

كثر الحديث منذ سنوات عديدة في أوروبا وأمريكا عن تهديد حرية التعبير، وتحديداً كلما أثار المسلمون قضية الإساءة إلى المقدسات رداً على انتقاد عام للإسلام. وقد مثلت فضيحة الرسوم المسيئة الدانمركية أزمة قريبة. فبعد عقد ونصف على قضية سلمان رشدي، أطل الاتهام بالإساءة إلى المقدسات برأسه من جديد بين المسلمين في أوروبا وما وراءها، يسعى إلى هدم حريات علمانية جاءت بعد كفاح؛ أو هكذا يقال لنا. كانت هناك احتجاجات غاضبة وبعض العنف على جانب، وتأكيدات كثيرة للمبدأ أو تعبيرات عن النفور على الجانب الآخر. نوقشت القضية بالأساس في سياق مشكلة دمج المهاجرين المسلمين في المجتمع الأوروبي، ورُبطت بالخطر الكوكبي الذي يمثله «الإسلام المتطرف». جاءت فضيحة الرسوم المسيئة عقب الهجمة على مركز التجارة العالمي وتفجيرات لندن، ورُبطت بخطاب أوسع: الغرب و«حربه على الإرهاب». وهو صراع رآه الكثيرون ـ ومازالوا يرونه ـ جزءاً من عداء أصيل بين حضارتين: الإسلام وأوروبا، إحداهما دينية والثانية علمانية، ولأن الإسلام ليس فيه مفهوم حرية الفكر، كما يقال، فإنه ليس فيه مفهوم حرية التعبير.

كانت الاتجاهات التي أظهرتها مسألة الرسوم لافتة للنظر من جانب المسلمين وغير المسلمين. لكنّ فصلنا هذا ليس دفاعاً عن ردود أفعال المسلمين ولا نقداً لمن دافعوا عن نشر الرسوم؛ إنما أود أن أتناول ادعاءات الإساءة من خلال بعض المشكلات الأخلاقية والسياسة والجمالية التي

تبلورت في شكل فكرة حرية التعبير. وعليه، فسيكون كلامي عن تقاليد الفكر والسلوك الإسلامي أقل منه عن ممارسة العلمانية الليبرالية. وعندما أتحدث فعلاً عن تلك التقاليد، فلن يكون حديثي نقداً لها أو دفاعاً عنها، بل تفكراً فيها بغرض تأمل الظرف العلماني الذي نعيش فيه جميعاً(١).

أبدأ بالسؤال التالي: إذا كانت الإساءة إلى المقدسات تشير إلى حدٍّ دينيٍّ تمَّ الاعتداء عليه، أليس له بالفعل مكان في مجتمع علماني حر؟

أسأل هذا السؤال لأن المجتمعات العلمانية الحديثة فيها **بالفعل** قيود قانونية على الاتصال. توجد قوانين حقوق الملكية وبراءة الاختراع والعلامة التجارية وقوانين تحمي الأسرار التجارية، وكلها تحرم بطرق مختلفة الانتشار الحر للتعبيرات والأفكار. فهل حقوق الملكية الخاصة بعمل فني تُنتهك إذا أعاد إنتاجها بشكل مشوّه شخصٌ غير مبدعها الأصلي بهدف التعليق عليه؟ فإذا كانت تتعرض **فعلاً** للانتهاك، فما الفرق بين معنى الانتهاك وادعاءات الإساءة إلى المقدسات؟ ولا أقصد هنا عدم وجود فرق، لكنّ هناك شروطاً قانونية تعرف ما يمكن توصيله بحرية في المجتمعات الرأسمالية. ومن ثَمَّ، فإن تدفق التعبير العام له شكل معين يحدد حريته.

توجد قوانين تحرم التعبير العلني وتبدو لأول وهلة غير ذات صلة بالملكية، مثل قوانين الفعل الفاضح والقوانين المتعلقة بالصور والأفلام الإباحية الخاصة بالأطفال، التي يحظر نشرها حتى في الفضاء الإلكتروني. ربما يقول القارئ إن المجموعة الأولى من القوانين (حقوق الملكية إلخ. . .) ترتبط بآليات عمل اقتصاد السوق ومن ثم بالملكية، أما المجموعة الثانية (الصور الإباحية) فتختلف عنها تماماً لأنها تتعامل مع الأخلاق. لكن على الرغم من أن انتهاك القوانين المرتبطة بالمجموعة الثانية تستثير أشد الانفعالات، فإن مجموعتَي القيود مفاتيح لفهم المثال الإنساني الليبرالي

---

(١) نشرت من هذا الفصل صيغة سابقة ومختلفة بعض الشيء بعنوان:
"Reflections on Blasphemy and Secular Criticism," in: Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008).

كما نشرت صيغة سابقة في فترة أقرب بعنوان:
"Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism," in: Talal Asad [et al.], *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech,* Townsend Papers in the Humanities (Berkeley, CA: University of California Press, 2009).

العلماني، وهو الموضوع المناسب لكل الحقوق والحريات. **تعبر مجموعتا القيود عن طرق مختلفة تعرف بها الملكية وحمايتها الشخصية**. وفي مجتمع علماني، تتيح هذه القوانين للفرد تمييز ذاته والدفاع عنها على أساس ما يملك، بما في ذلك وقبله، جسم الفرد. وعليه، فإن مفاهيم «التعدي» الليبرالية على جسم إنسان آخر و«استغلاله» ذات أهمية محورية للقوانين التي تنظم السلامة الجنسية، كما أنها ترتبط بالعبودية، وهي أحد أشكال الملكية غير الليبرالية، لأن القانون الحديث يقرر عدم جواز نقل ملكية الإنسان جسمه الحي إلى شخص آخر، أو اكتساب حقوق ملكية في جسد إنسان آخر. هكذا تُعد الحرية شكلاً أصيلاً من أشكال الملكية، وهي يملكها جميع الأشخاص في الحالة الطبيعية للجسد الحي (لم تحقق النساء هذه الإمكانية إلا قريباً في المجتمعات الليبرالية). وهناك بالطبع استثناءات من مبدأ ملكية الإنسان المطلقة لجسده، بعضها قديمة وبعضها جديدة. على سبيل المثال، فإن الانتحار ـ تدمير الذات ـ ليس محرماً وحسب؛ بل يعده أغلب الناس في الدول الليبرالية أمراً فظيعاً، على الرغم ممّا يقال من أن الشخص هو المالك الوحيد للجسد الذي يسكنه، ويجري فيه الحياة. ويفسر ذلك أهل المذهب الإنساني غالباً بأنه التزام «بكرامة الحياة الإنسانية»، وهو مبدأ لا يعتبر مناقضاً لمطالب الحرب.

ونظرياً، للذات العلمانية المالكة لنفسها القدرة على أن تختار ما تفعل بحرية، وهي حرية يمكن المطالبة بها علناً. أما الواقع، فكما رأينا، فهو أكثر تعقيداً من ذلك. والمعروف أن هناك موقعين للذات ـ أحدهما اقتصادي والآخر سياسي ـ حريتهما ممتزجة بالقيم في المجتمع الليبرالي الديمقراطي، وكلاهما مرتبط بمفهوم الذات التي تختار بحرية والحدود التي تحميها. وعليه، فالذات، في موقع المواطن، لها حق انتقاد الأمور السياسية **صراحة وبحرية**، وحق التصويت لأي مرشح سياسي تريده، لكنها مجبرة على التصويت بسرية قصوى. وثمة مفارقة في وجوب إخفاء اختيار الفرد من المرشحين حتى يكون حراً، بينما يجب أن يكون التعبير الناقد علنياً حتى يكون حراً. ويشير الفرق بينهما فعلاً إلى أن الحالة الأولى تسلم بأن المواطن منخرط في ارتباطات اجتماعية وذكريات، والثانية تفترض أنه فرد معنوي له حقوق عالمية. ويسري هذا التناقض في الخطاب الليبرالي عن الديمقراطية.

للذات، بوصفها فرداً اقتصادياً، الحرية في أن تعمل فيما تريد وتنفق وتشتري ما تختار والحق في حماية ملكيتها قانوناً. كان ماركس بالتأكيد على حق عندما أشار إلى أن حرية العامل في بيع عمله في المجتمعات الليبرالية الحديثة هي شرط القوة الرأسمالية؛ وكما قد يقول البعض حالياً، حرية الاستهلاك مصدر لربح الشركات؛ لكنه غفل عن أن يقول إن **تلك** الحرية بدورها قد تقيد حرية المواطن.

يكمن القيد الاجتماعي (وكما نبَّهَنا فرويد، القيد النفسي) في قلب الاختيار الفردي. وعليه، فمن المحتمل أن تكون صفة عدم التسامح في **الاتهامات بالإساءة الدينية** في هذا النوع من المجتمعات مستمدة من اللغة الدينية التي يعبر بها عن القيد أكثر من محاولتها فرض القيود نفسها. يستدعي الدين الاعتماد على قوة متجاوزة، والعلمانية ترفض هذه القوة عن طريق تأكيد الاستقلال الإنساني. لكن تلك الحرية من التجاوز هي **ادعاء أيديولوجي** للعلمانية. والحقيقة أن الاعتماد الاقتصادي والسياسي حاضر حضوراً كبيراً في دنيانا العلمانية، على نحو يتجاوز الذات أو قدرة الفاعل على أن يعرف ويتصرف.

لست أسعى هنا إلى طرح المقولة المبتذلة أن حرية التعبير في مجتمع ليبرالي مشروطة بالضرورة؛ بل أريد أن أسأل عمَّ يمكن أن تكشفه الأنماط الخاصة بالقيود الليبرالية عن أفكار الإنسان **الحر**؟ إن فكرة الفرد المالك لذاته فكرة ليبرالية شهيرة[(٢)]. وعلى الرغم من وجود حدود لما يمكن أن يفعله الشخص لنفسه، فهناك أفق أرحب لعلاقة الفرد بملكيته المادية. وحيازة الملكية لا توجب الحصانة فقط تجاه كل من لا يحوزونها، بل هي تضمن حق الشخص في أن يفعل فيها ما يشاء ما دام لم يضر بحقوق الآخرين. والحق في اختيار طريقة الفرد في التصرف فيما يملك حق أصيل للذات الليبرالية، وجسم الذات ومشاعره ومعتقداته وتعبيره تعد **ملكية شخصية** لأنها تمثل الشخص.

سأعود إلى هذه النقطة عن الخطاب بوصفه ملكية لاحقاً، لكنني أولاً

---

(٢) الدراسة الكلاسيكية في هذه المسألة هي:

C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

أريد أن أقدم مفهوماً محورياً في الفكر التراثي الإسلامي، وليس كذلك بالنسبة إلى الفكر الليبرالي، أو على الأقل ليس محورياً بالكيفية ذاتها؛ وهو: فكرة **الإغواء**.

في المجتمع الليبرالي، الاغتصاب ـ أي إخضاع جسد شخص آخر ضد رغبته أو رغبتها بغرض الاستمتاع الجنسي ـ جريمة خطيرة؛ أما الإغواء، أي مجرد التلاعب برغبة شخص آخر، فليس جريمة. الأولى عنف، والثانية ليست كذلك. في الحالة الثانية لا ينتهك حق ملكية. ولنقارن هذا باليونان القديمة، حيث كان الإغواء جريمة أخطر من الاغتصاب، لأنها تتضمن امتلاك الرجل مشاعر الأنثى وولاءها الشخصي وإبعادها عن الرجل الذي تنتمي إليه حقاً[٣]. إن ما تبينه هذه الحالة ليس أن رأي المرأة لم يكن مهماً من الناحية القانونية في العالم القديم وحسب، بل وفي المجتمع الليبرالي أيضاً. لا يعد الإغواء انتهاكاً، باستثناء حالات القُصّر. في المجتمع الليبرالي ليس مسموحاً بالإغواء فقط، بل يلقى تقديراً إيجابياً بوصفه حرية فردية؛ فلكل راشد أن يعرض جسمه أو جسمها، وكذلك المشاعر والكلام بإرادته ما دام لم يلحق أذى بملكية الآخرين. لهذا يعد تحريم الإغواء بين الراشدين ـ أي تبادل الإشارات الجنسية ـ قيداً على الحرية الطبيعية نفسها. وهذا التحريم يعتبر في المعتاد من باب تقييد حرية التعبير.

وعليه، ما مدى وضوح التمييز الليبرالي بين الإكراه والحرية والذي يكمن وراء مفهوم حرية التعبير؟ في الحقيقة، هناك منطقة كبيرة بين هذين النقيضين اللذين تجري الحياة اليومية بينهما. وفي هذه المنطقة تدور لعبة الإغواء؛ التي تنطوي على رضا وإكراه معاً بشكل مبهم. وفي هذه المنطقة أيضاً يتجلى فهمنا اليومي للحرية بشكل يجعل إدراكنا لتقييدها ـ سواء بسبب إجبار داخلي أو إكراه خارجي ـ أقل ثباتاً، ومن ثم أقل قابلية للتنبؤ.

في المجتمعات الليبرالية، يخضع الفرد مستهلكاً ومصوتاً لمجموعة من الإغراءات تخاطب فيه الطمع والغرور والحسد والانتقام وغيرها. وما قد يُعرف ويُدان في مواقف أخرى بوصفه زلات أخلاقية هو هنا أساسي لعمل

(٣) K. J. Dover, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour," in: Mark Golden and Peter Toohey, eds., *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh Readings on the Ancient World (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), pp. 117-118.

نوع معين من الاقتصاد والنظام السياسي. تصف دراسات عديدة كيف يسعى التليفزيون بوصفه وسيلة اتصال إلى تشكيل اختيارات المشاهدين للسلع والمرشحين (تعمل الأفلام، وهي أساسية في تشكيل خبرة الجماهير، على إغواء الجمهور، وإن لم توجد رسالة سياسية أو تجارية). والإغواء استثارة الشخص ليفتح نفسه لصور وأصوات وكلمات يقدمها المُغوي ليقوده ـ بإرادة ضمنية أو دون أن يدري ـ إلى غاية حددها المُغوي سلفاً.

ولنعد مرة أخرى إلى قضية حقوق الملكية الفكرية، التي تضع حدوداً على حرية التعبير في المجتمع الليبرالي، لأنها تثير قضية الصلة بين الإبداع الفني والقانون. يقدم مارك روز (Mark Rose) عرضاً تفصيلياً للنزاعات القانونية حول استمرارية مدة حقوق الملكية في نهاية القرن الثامن عشر في إنكلترا، فيتتبع كيف نشأت فكرة الملكية غير الجسدية (العمل الأدبي) من خلال مفهوم المؤلف بوصفه مالكاً. في البداية، دافع المؤيدون عن استمرارية حقوق الملكية على أساس أن المؤلف يملك حقاً طبيعياً فيما أبدعه. وعندما أصر معارضو حق الملكية غير المحدود على أن هذه الأفكار لا يمكن أن تعد ملكية، وأن الملكية الفكرية ينبغي أن تعامل بوصفها حقاً شخصياً محدوداً مثل براءة الاختراع تماماً، واجههم معارضوهم بالقول إن المملوك المعني ليس كتاباً مادياً يمكن شراؤه، ولا أفكاراً يمكن توصيلها؛ بل هو شيء قوامه أسلوب وشعور. يقول روز: «ما نراه هنا هو ميلاد مزدوج، أي نشأة المؤلف المالك والعمل الأدبي في وقت واحد في الخطاب القانوني. والمفهومان متعانقان»[٤]؛ أي إن العمل الفني ومبدعه يعرف أحدهما الآخر.

سأعود لاحقاً إلى مسألة الجماليات. وأود هنا أن أؤكد أن قانون الملكية الفكرية ليس مجرد قيد على حرية الاتصال، بل هو طريقة لتعريف كيف ومتى ولمن يعتبر الاتصال الأدبي (وهو أحد أعلى أشكال الحرية قيمة في المجتمع الليبرالي) حراً ومبدعاً وأصيلاً. تتوقف حرية الفرد في قول ما يشاء وكيفما شاء جزئياً على مفهوم بعينه للملكية؛ فهي تفترض نوعاً معيناً من الذات المالكة تتوقف حريتها على علاقة ما يقال بالحقيقة؛ أي ما الشيء

(٤) Mark Rose, "The Author as Proprietor: Donaldson v. Becket and the Genealogy of Modern Authorship," *Representations*, vol. 23 (1988), pp. 51-85.

المبدع حقاً الذي يقدم إلى الجمهور. في دراسة رائعة عن بدايات قانون حق الملكية الفكرية في بداية إنكلترا الحديثة، تكشف جودي غرين (Jody Greene) تفصيلاً أن «امتلاك الفرد كتابه كان مرادفاً لالتزامه بما فيه»، أي إن الاعتراف بحقوق الملكية لمؤلف كان يرتبط قانوناً من البداية بقبول المسؤولية عن محتوياته. لم يكن حق الملكية الفكرية مجرد تعبير عن الامتلاك؛ بل ظرفاً ضابطاً[٥].

وعليه، بينما أطال المؤرخون الثقافيون في الكتابة عن مفردات الحرية الرومانسية والأمة، بدأ مؤرخو الأدب الآن يتتبعون الجذور الرومانسية لمفهوم «العمل الأدبي» - ومن ثم «العمل الفني» - من خلال التشكيل المتبادل بين الحرية والقيد[٦]. وتظل هناك حاجة لتقصي مدى اشتراك التقييم العام «لحرية التعبير» في تلك الجذور. ومن شأن هذا الأصل المشترك أن يظهر أنها ليست مطلباً للعقل العلماني؛ بل كانت هدفاً لمشروع رومانسي ينطوي على مفارقة أن دافعية الحرية تنتج تعزيزاً للقوة.

أتحول الآن عن هذه المناقشة الموجزة لحرية التعبير بوصفها ملكية للذات الليبرالية إلى الإساءة إلى المقدسات كشرط لازم لكسر القيود الدينية.

ذكر المؤرخ الفرنسي آلان كابانتو (Alain Cabantous) أن يسوع عندما ادّعى لنفسه صفة قدسية أُدين ادعاؤه واعتُبر إساءة للمقدسات أو كفراً، وأدى ذلك الكفر إلى موته، وتلا الموتَ بعثٌ. ثم يقول: «من هذه الزاوية فإن الإساءة إلى المقدس/الكفر **أسس** المسيحية»[٧]. ولنا أن نضيف هنا أن كل تقليد جديد يقوم على انتهاك خطاب قديم، أي من خلال نوع من العنف. لم يقل كابانتو ذلك، لكن قاله آخرون؛ حتى إن البعض بلغ القول بأن الانتهاك الذي يحدثه الكفر بالمقدس أو الإساءة إليه يمكن اعتباره محاولة عنف أقل

(٥) Jody Greene, *The Trouble with Ownership: Literary Property and Authorial Liability in England, 1660-1730* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2005).

(٦) انظر: Martha Woodmansee, "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the "Author"," *Eighteenth-Century Studies*, vol. 17, no. 4 (1984), pp. 425-448.

(٧) Alain Cabantous, *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 5.

للتغلب على عنف أعظم(٨). ربما يكون الأمر كذلك أحياناً، لكنني سأكتفي بقول إن هذا لا يعني أن في كل قولة كفرٍ أو إساءة تأسيساً جديداً أو حرية جديدة، فالإساءة إلى المقدسات بوصفها فعلاً عنيفاً (من جانب الضعيف أو القوي) ربما تكون أكثر من مجرد **هوس**، يقوم فيه فعل الإساءة بإعادة تمثيل جنس أدبي راسخ، أي استرداد أسلوب هو نفسه لا أساس له ولا محتوى. أي إن الإساءة إلى المقدسات ربما تكون مجرد عنف يتخفّى في ثوب الانتهاك الإبداعي.

على أي حال، ربما أدرك كابانتو أنه عند تأسيس المسيحية لم يكن **المؤمنون** يستقبلون الإساءة إلى المقدسات على هذا النحو. فمن وجهة نظر مسيحية، كانت **تهمة** الإساءة إلى المقدسات أو الكفر مجرد تعبير عن عدم الإيمان. وعلى الرغم من أن عدم الإيمان ذلك أدى في النهاية إلى موت المسيح فإن المسيحيين تاريخياً اعتقدوا أن العنف الذي وقع بحقه كان جزءاً من خطة إلهية. فهل عرف المسيح أن مستمعيه غير المؤمنين سيأخذون ما قاله باعتباره كفراً لأن صلبه كان جوهرياً في مشروع الخلاص الإنساني؟ في نهاية الأمر كان المسيح إنساناً وإلهاً. وعليه، لم يحتمل أن يكون ذلك غائباً. وبشكل صريح، لم تكن الإساءة إلى المقدسات نفسها، بطبيعة الحال، هي ما أرسى المسيحية، بل رواية جديدة قوامها الفداء والخلاص - قصة (معاينة) استشهاد ستكون بالنسبة إلى المؤمنين باباً للحياة الأبدية.

قال يسوع لأتباعه إن الحقيقة ستحرركم؛ بمعنى أن حالة الإنسان بلا خلاص هي حالة انعدام الحرية، والكلام الحر - الكلام الصادق - يحرر الذات الإنسانية من عبوديتها. لا بد أن يُجهر بالحقيقة، وإن اعتبر من لا يملكونها أن الجهر بها إساءة إلى المقدس/كفر. في هذا السياق، يكتب باحث حديث في العهد الجديد: «على الرغم من معارضة غير المؤمنين لمن ينتقدون الرسول [يوحنا]، فللمسيحي أن يتكلم بحرية لأنه يعرف من يقهر كل معارضة، لأنه يعرف ذلك الاتصال الوثيق مع الرب الذي يتجاوز كل شيء

---

(٨) يقدّم هنت دي فريه الطرح نفسه اعتماداً على دريدا، وكذلك بينجامين، في كتابه الممتاز. انظر:

Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002).

في العالم»[٩]. بالطبع، لا يعتمد مبدأ حرية التعبير الليبرالي على شرط الصدق الحرفي حتى يكون التعبير حراً، لكن الفكرة المسيحية عن الصدق بوصفه نتيجة كلام واستماع بحرية تساعد، فيما أرى، على تفسير سبب تحول ذلك المبدأ في الأذهان إلى شيء «مقدس».

للإساءة إلى المقدسات تاريخ طويل في المسيحية. وهي خطيئة تستوجب العقاب الدنيوي؛ ففي إنكلترا، صارت جريمة في القانون العام في القرن السابع عشر فقط، في زمن كانت المحاكم الوطنية تحل محل المحاكم الكنسية، وكانت الدولة الحديثة تتخذ شكلها المعروف. لم يكن القانون العام يفرق بين الهرطقة (أي اعتناق آراء تخالف مذهب الكنيسة) والكفر أو الإساءة إلى المقدسات (أي التفوه بإهانات ضد الرب أو قديسيه)، كما كان يفعل قانون العصور الوسطى. وعليه، فمنذ القرن السابع عشر اختلطت جريمة الإساءة إلى المقدسات بقضية التسامح السياسي وتشكل الدولة العلمانية الحديثة. وخلال القرنين التاليين، نشأت خلافات في الرأي القانوني حول ما إذا كانت المقولات العامة التي لا تقصد الإهانة أو المعبر عنها بلغة محترمة تخضع للملاحقة الجنائية؛ فقد ظهر أن الجدل العلمي والنقاش يحتاجان إلى حماية وإن بدت «لادينية». أدى ذلك إلى زيادة الاهتمام القانوني باللغة (أي الأسلوب والسياق) التي تظهر بها «الإساءة إلى المقدسات»، بصرف النظر عن مخالفتها الحقيقة المستقرة.

أما النزوع إلى إبراز أهمية التعبير - حتى ينظر إلى الإساءة إلى المقدسات من زاوية الشكل لا المحتوى - الأسلوب لا المادة - فقد كان له نتائج قانونية لافتة: قلّت حماية كلام الطبقة العاملة الخشن عن كلام الطبقتين الوسطى والعليا المهذب. ويسمي أحد الباحثين في محاكمات الإساءة إلى المقدسات في القرن التاسع عشر في إنكلترا هذه الجرائم «جرائم لغوية طبقية» على أساس التمييز الطبقي الذي تكشفه[١٠]. وقد وقع عدد كبير جداً

---

(٩) W. C. van Unnik, "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament," *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 44 (1962), p. 487.

(١٠) انظر:

Joss Marsh, *Word Crimes: Blasphemy, Culture, and Literature in Nineteenth Century England* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998).

يتعامل مارش مع أكثر من ٢٠٠ محاكمة، جميعها فيها عنصر طبقي قوي.

منها في بداية نشأة نظام الدولة والطبقة، ولهذا دلالته. لهذا السبب، أميل إلى القول بأن توصيف الإساءة إلى المقدسات لم **يشر** إلى التحيز الطبقي وحسب؛ بل ساعد على تشكيل الاختلاف الطبقي الذي كان يعزز فيه مراراً التباين في القوة. أريد أن أقول إننا لا نرى تهمة الإساءة إلى المقدسات بوصفها أداة خطابية لقمع حرية التعبير، بل كمؤشر على الشكل الذي تتخذه حرية التعبير في أزمنة مختلفة وفي أماكن مختلفة، ويعكس أبنية مختلفة للقوة والذاتية والحقيقة.

في المقابل، ماذا تقول لنا الأفكار الإسلامية عن افتراضنا الليبرالية الحديثة بشأن حرية التعبير؟ لا أشك أن المسلمين جميعاً لا يفكرون بطريقة واحدة، لكن الأسئلة عن الأفكار الإسلامية المتعلقة بالإساءة إلى المقدسات توجّه إلى تراث أخلاقي. وحتى ذلك التراث يحوي خلافات ونزاعات ومتغيرات لا يمكن أن تنسب إلى «شعب حضاري» بكامله. مع ذلك فإني سأستند إلى جوانب في ذلك التراث بغرض استكشاف أعمق لبعض الأفكار الليبرالية عن الحرية. أحدها، الافتراض بأن التراث الإسلامي مبني على منظومة أخلاقية أشد صرامة، وأنه لا يسمح بالحرية (لا سيما حرية التعبير) التي يوفرها ويدافع عنها المجتمع الليبرالي. وعلى الرغم من أن هذا الكلام فيه شيء من الصحة، فإن مفهوم الحرية البسيط بوصفها شيئاً ليس حاضراً ولا غائباً لا يبدو لي مفهوماً مُرضياً.

ولنأخذ أولاً مصطلح «الإساءة إلى المقدسات»، هل له مقابل في التراث الإسلامي؟ على الرغم من أن الكلمة العربية «تجديف» عادة ما تقابل الكلمة الإنكليزية **blasphemy** في المعاجم، ويستخدمها العرب المسيحيون لوصف ما يُسمّى في التاريخ الديني الأوروبي **blasphemy**، فإن متحدثي العربية في حالة الرسوم الدانمركية لم يستخدموا (فيما أعلم) هذه الكلمة. وبالطبع توجد كلمات أخرى تتردد مقابلاً لتلك الكلمة الإنكليزية (مثل: «كفر»، و«رِدّة»، و«فسق»، و«إلحاد») لكنها، حسب علمي، لم تستخدم في حالة الرسوم الدانمركية. فعندما أصدر الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بيانه عن مسألة الرسوم مثلاً، استخدم كلمة «إساءة»، وليس كلمة «تجديف»، وهي تحوي طيفاً من المعاني، يشمل الإهانة والإيذاء وجرح المشاعر المستخدمة

في السياقات العلمانية[11]. قال الاتحاد العالمي إنه انتظر حتى يمنح وقتاً يمكن أن تنجح فيه مساعي منظمات إسلامية وعربية عديدة ودول عديدة في دفع الدانمرك إلى تقديم تعبيرات مناسبة عن أسفها دونما طائل؛ وعليه، فإن «الاتحاد سيضطر إلى مخاطبة ملايين المسلمين في العالم ليقاطعوا المنتجات والأنشطة الدانمركية والنرويجية»[12]. وعليه، فقد واجه حقُّ الدعوة الحرة إلى شن حملة مقاطعة للسلع الاستهلاكية حقَّ الانتقاد الحر للمعتقدات: واجه سلاحٌ اجتماعي سلاحاً مثله. يستخدم كل طرف جانباً مختلفاً في فكرة الحرية الحديثة. وإذا كان بعض من دعوا إلى المقاطعة قد استخدموا العنف المادي، ينبغي ألا ننسى أن المقاطعة التجارية هي دائماً نوع من العنف، لا سيما إذا كانت ممزوجة بغضب، لأنها تهاجم أقوات الناس. والتاريخ الأوروبي في المقاطعات (رفض شراء السلع) والإضرابات (الامتناع عن العمل) مع كل ما يصاحبها من عنف بدني له قصة تتعلق بتعريف الحقوق الحديثة. وحتى في هذه الحالة، يميز معلقون أوروبيون كثيرون بين الحالتين؛ فالأولى تعبير عن الحرية، والثانية محاولة عنيفة لتقييدها، لكنها علامة صراع بين حضارات لها قيمٌ متعارضة.

وأهم من الدفاع عن حرية التعبير بوصفها قيمة مطلقة في هذه الحالة كان القول بأن شعور المسلمين المتدينين بالجُرح شيء طيب، لأن الشعور بالجرح بسبب النقد ربما يدفع الناس إلى إعادة فحص معتقداتهم؛ وهذا أمر حيوي للجدل الديمقراطي والأخلاق المستنيرة. وخلافاً للنقطة السابقة، فإن هذه النقطة تعلي من شأن **نتيجة** حرية التعبير وليس الفعل نفسه. يُقَدّم نقد المعتقدات (الدينية) المشكوك بها كأحد واجبات حرية التعبير، أو كعمل ينفّذ بغرض خدمة تعليم الحقيقة، وجعل الحقيقة باباً للحرية. ويتفق الكثيرون في مجتمع غربي بعد مسيحي مع الزعم المسيحي بأن الحقيقة تحرر المرء[13].

---

(١١) في هذا السياق تتداخل الكلمة مع كلمات مثل: «شتيمة»، و«سب»، و«استهانة».

(١٢) «بيان الاتحاد حول نشر صور مسيئة للرسول»، القاهرة، ٢٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦، <http://www.iumsonline.net/index.php?option=com_content&view=article&id=417:2009-05-31-11-30-01&catid=6:data&Itemid=83>.

(١٣) «وتعرفون الحق والحق يحرّركم»، [**الكتاب المقدس**، «إنجيل يوحنا»، الإصحاح ٨، الآية ٣٢].

ليست هذه صياغة إسلامية، ونثبت هذا بفحص موجز للمحاكمة التي أثارت جدلاً واسعاً، وهي محاكمة نصر حامد أبو زيد، الأستاذ بجامعة القاهرة، بتهمة «الرِّدّة» لأنه دعا إلى تأويل جديد، على نحو جذري، للنص القرآني المنزّل[١٤]. وبالطبع، **للحقيقة والحرية** قيمة كبيرة في التراث الإسلامي، لكنهما لا يرتبطان ببعضهما بالدرجة التي في المسيحية (ولنا أن نذكر عرضاً أن حالات الردة الكثيرة في الشرق الأوسط المعاصر التي حظيت بتغطية إعلامية واسعة في الغرب حديثة نسبياً، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بنشأة الدولة الأمة، ومنظومة قانونية جديدة وصعود السياسة الحديثة. في هذا السياق لنا أن نستدعي تفشّي محاكمات التجديف في إنكلترا القرن التاسع عشر الذي ذكرته سابقاً). وعليه، فسؤالي هو: هل ينبغي النظر إلى هذه المحاكمات من زاوية واحدة وهي قمع الحرية؟ وماذا تقول لنا الفكرة العلمانية عن الذات الإنسانية؟

يؤكد المحامي الإسلامي محمد سليم العوا في كتابٍ يعالج قضية نصر أبو زيد[١٥] أن الشريعة الإسلامية تضمن حرية الاعتقاد: «فحرية العقيدة تعني

---

(١٤) الكتاب الذي جعل نصر حامد أبو زيد مرتداً (ومن ثم ليس زوجاً شرعياً لزوجته) هو **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠). ينبغي هنا الإشارة إلى مقالتين لافتتين عن منهجية (أبو زيد) هما:

Charles Hirschkind, "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Stanford Humanities Review*, vol. 5, no. 1 (1996), and Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," *Public Culture*, vol. 18, no. 2 (2006), pp. 323-347.

يتعامل محمود مع (أبو زيد) بين مصلحين إسلاميين ليبراليين آخرين.

(١٥) يوجد عرض تفصيلي للقضية في:

Kilian Bälz, "Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The "Abu Zayd Case"," *Die Welt des Islams*, vol. 37, no. 2 (1997), pp. 135-155.

يقدّم الفصل الأول عرضاً أكثر لفتاً. انظر:

"The Legalization of Hisba in the Case of Nasr Abu Zayd," in: Hussein Agrama, "Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice," (PhD Dissertation Johns Hopkins University, Baltimore, MD, 2005).

توجد اقتباسات مطوّلة من الأحكام في المحكمة الخاصة بالحالة الأولى، محكمة الاستئناف ومحكمة النقض (بترجمة فرنسية) في:

"Jurisprudence Abu Zayd," *Egypte/Monde Arabe*, vol. 34 (1998), pp. 169-201.

أما نص الأحكام العربية الأصلية فيضمها كتاب محمد سليم العوا، **الحق في التعبير** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨).

حق كل إنسان في اعتناق ما يشاء من الأفكار والمعتقدات ولو خالفت معتقد الجماعة التي يعيش فيها أو ينتمي إليها، أو خالفت معتقدات يعتقد صحتها غالبية أعضائها[16]. ويواصل قائلاً: إنه لا يجوز لأحد أن ينقب عن عقيدة أحد، أي أن الشريعة تحظر استخدام مناهج التحقيق. لكن الحق في أن يعتقد الإنسان فيما يشاء لا يشمل الحق في التعبير عن معتقداته الدينية أو الأخلاقية علناً بقصد تحويل الناس إلى التزام باطل. وقد يبدو هذا القيد غريباً على الليبراليين المحدثين الذين تمثّل القدرة على التعبير العلني عن معتقداتهم أمراً ضرورياً للحرية، لأن هذه القدرة أحد جوانب «حرية الدين» التي تضمنها الأنظمة الليبرالية العلمانية. ويعي العوا هذا ويستشهد بآيتين من القرآن تضمنان حرية الدين ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[17]، و﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[18]. أما في التراث الإسلامي فالمهم هو الممارسات الاجتماعية للذات المسلمة ـ بما في ذلك أقواله ـ وليست أفكاره الداخلية مهما كانت. على النقيض من ذلك، يرى التراث المسيحي أن الأفكار يمكن أن ترتكب خطيئة التجديف، وعليه ينبغي أن تخضع للضبط: فتخضع الأفكار للاعتراف[19].

وطبقاً للعوا، فإن نشر الفرد أفكاره تغير طبيعتها وتجعلها إشارات متاحة للعامة، ويستشهد بقول قديم: «من ألّف فقد استُهدف»، أو: «من صنّف فقد جعل نفسه للناس غرضاً»[20]. فأن تفكر في نفسك ما تشاء شيء، وأن تنشر هذه الأفكار شيء آخر، كما يقول، لأن النشر دائماً له غرض اجتماعي.

---

(١٦) العوا، المصدر نفسه، ص٢٣. انظر أيضاً: أحمد رشاد طاحون، **حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية** (القاهرة: إطراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، وهو مهتم بالقضايا السياسية ـ وخاصة بوحدة الأمة ـ أكثر من العوا.

(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(١٩) «علماً بأنه طبقاً للتعريف (١) تعد الإساءة كلمة، لأنها في المعتاد يعبّر عنها بالكلام، على الرغم من إمكانية ارتكابها بالفكر أو الفعل. ولأنها جريمة لسان في المقام الأول، فهي تعد مناقَضة مباشرة للفعل الديني وهو الثناء على الله. (٢) يقال إنها ضد الله، ولو عن طريق وسيط، كما يحدث عندما تنطق الكلمة السيئة عن القديسين أو عن أشياء مقدسة، نظراً للعلاقة بينها/ بينهم وبين الله وخدمته. انظر:

The Catholic Encyclopedia 2 (New York: Robert Appleton, 1907), p. 595.

(٢٠) العوا، المصدر نفسه، ص١٣.

وعليه، فالنقطة المعنية هنا ليست خطراً على النظام **الاجتماعي** (كما قال كثيرون في مسألة الرسوم الدانمركية)، بل هي دليل على علاقة الناشر بالنظام **الأخلاقي**. في كتاب شهير نُشر في لبنان عام ١٩٧٠، رداً على اتهام بالردة وُجِّه إلى الفيلسوف السوري جلال صادق العظم بسبب كتابه **نقد الفكر الديني** (١٩٦٩)، يقدم الشيخ عثمان صافي تمييزاً كهذا دون الإشارة إلى المرجعيات الدينية؛ بل كان منهجه يعتمد على التمييز الصريح بين «الحرية الطبيعية الفطرية» والحرية كما يعرفها ويقيدها القانون. ربما يطلق الفرد العنان لفكره وخياله، فيقبل أو يرفض ما يشاء في حدود ما يتأمل، «وما دامت إمكانات الحرية التي يتمتع بها الإنسان داخل نفسه، فلا شأن للقانون بها تحديداً، إلا إذا انتقلت من السر إلى الجهر»[٢١].

المسألة الرئيسة في قضية (أبو زيد) ليست صحة «المعتقد» من عدمه، بل العواقب الاجتماعية المترتبة على تدريس أستاذ جامعي مسلم أفكاراً يقال إنها تعارض العقيدة الإسلامية[٢٢] وفي موقف الشريعة التراثي، فإن قوة الإيمان الشخصي أمر بين العبد وربه. وعلى أي حال، لا يترتب على عدم الإيمان أي عقوبة قانونية، ولا ينص القرآن نفسه على عقوبة دنيوية للكفر. وفي الشريعة، تسوغ عقوبة الرِّدة على أساس عواقبها الاجتماعية والسياسية وليس لاعتناق العقيدة الفاسدة نفسها. بمعنى أن القانون يهتم بمسألة الكفر ليس بسبب فساد ما يطرح، بل بسبب الردة العلنية عن التزام بعلاقةٍ اجتماعية وثيقة. ولا يمكن إثبات الردة أو الكفر قانوناً إلا على أساس عمل إشارات خارجية، تشمل الحديث المعلن أو الكتابة المنشورة أو السلوك المشاهد علناً، وليس على أساس معتقدات داخلية يتم الاستدلال عليها واستخرجت من معتنقها عنوة أو بالحيلة. وقد وقع عرضاً خلافٌ واسع في التاريخ الإسلامي الحديث حول معايير تعريف الردة وعلى كيفية عقابها. ويرد في **صحيح البخاري** قولٌ للنبي محمد يوجب قتل المرتد، ويرد في **صحيح مسلم** أن هذا القول غير صحيح. ويتواصل الجدل في العصور الحديثة.

التمييز الأساسي في الفكر الليبرالي بين **الإغواء والإخضاع القسري**،

---

(٢١) عثمان صافي، **على هامش نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٠)، ص٨٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣.

الذي أشرت إليه سابقاً، والذي يسمح القانون بمقتضاه بالأول ويجرّم الثاني، غائب هنا، على الأقل في طرح العوا. وفي التراث الإسلامي، إغواء شخص يعني تبييت النية على دفع رجل أو امرأة إلى الخيانة وجعلهما يحنثان بعهود تجسد معايير للصدق[٢٣]. وحتى في مسيحية القرون الوسطى، كانت كلمة infidelitas تستخدم للتعبير عن نبذ الأشخاص عقيدة معتمدة، وبالمعنى الدنيوي/العلماني عن فسخ عقد. و«الخيانة» بهذا المعنى الدنيوي لها رنة غريبة قديمة في المجتمع العلماني ولا تتعلق إلا بالإغواء الجنسي. ولم تعد الخيانة بالرذيلة المذمومة كما كانت في السابق.

يحظى الإغواء في الفقه الإسلامي باهتمام كبير، وليس بالمعنى الجنسي فقط؛ إذ يحوي القرآن كلمات عديدة يمكن سردها مقابلاً «للغواية» أو «الإضلال»، منها جذور الأفعال «فتن» و«راود» و«غرّ» (غرر). وللفعل «فتن» (الذي تأتي منه الكلمة الشائعة فتنة) دائماً معنى «الإغراء والابتلاء من باب الاختبار» و«الاضطهاد أو الخيانة أو الشقاق الاجتماعي»[٢٤]. يفترض الفقهاء وأهل القانون المسلمون أن الإغواء بكافة أشكاله خطير بالضرورة، ليس على الفرد فقط (لأنه يدل على فقدان ضبط النفس)، بل على النظام الاجتماعي أيضاً (لأنه قد يؤدي إلى العنف والخلاف المدني). وقد كانوا على خطأ طبعاً لأنهم لم يعرفوا ديمقراطية السوق، وهو نظام يعيش على فقدان المستهلك ضبط النفس، ونظام يقع فيه السياسيون تحت تأثير الشركات فيتعلمون كيف يغوون جماهيرهم في سياق الديمقراطيات الليبرالية.

ويمكن في ديمقراطية السوق التحكم في المعتقد ـ وكذلك في المشاعر

(٢٣) غالباً ما تترجم الكلمة العربية «إيمان» إلى الإنكليزية بكلمة «belief»، كما في النداء القرآني المتكرر: «يا أيها المؤمنون». لكن الترجمة الأفضل هي «faith» كما يقال بالإنكليزية «I have faith in you» [أثق بك]. وهناك كلمة أخرى تقابل في الإنكليزية بكلمة «belief» وهي «اعتقاد»، وهي مشتقة من الجذر «عَقَدَ»، ومن هذا الجذر تأتي كلمة «عقْد» ومشتقاتها، ومن هنا تحمل معنى العلاقة الاجتماعية. ومعناها الأساسي في اللغة العربية الفصحى «العهد»، أي الرابط الذي يلزم المؤمن بربه. ولا يختلف هذا عن معنى كلمة «belief» قبل الحديثة في الإنكليزية، وما يقابلها في اللغات الأوروبية الأخرى. للاطلاع على عرض شيق لأصل الكلمة انظر الفصل السادس من كتاب:

Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief: The Difference Between Them* (Oxford: One World, 1998).

(٢٤) من الجمل القرآنية الشائعة: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] [يترجم طلال أسد كلمة الفتنة إلى persecution (الاضطهاد)].

والاتجاهات والرغبات التي تصاحبه ـ بطرق غير غسيل الدماغ. وما دمْنا أدركنا أن للإكراه أشكالاً عديدة، يمكن اعتبار الإغواء أحدها، لأن الإغواء يمكن تفسيره بأنه الآلية الوسط بين الإكراه الداخلي والأسر الخارجي، بين الرغبة والقوة. وكما أشار نقاد كثر، ينبع عنف الرأسمالية الحديثة من تحكمها برغبات ذوات راضية.

وفي الديمقراطيات العلمانية المعاصرة، قد تنشأ ضرورة لحرمان الدولة من سلطة فرض المعتقد، لكن السوق قد يستخدمها بطريقته الخاصة. وسواء كان لهذا الإكراه أي علاقة بالمعتقد **الديني** أم لا، فالأمر يتوقف على كيفية تعريف المقر بإيمانه (والدولة التي هو أحد رعاياها) «الدين الحق»، ومكانه في الحياة الاجتماعية. ويتوقف كذلك على رغبة الشخص في الاحتجاج منه أو الدفاع عنه. وبالطبع لا يمكن دائماً مقاومة الإغواء السياسي والسوقي في المجتمع العلماني الحديث، لكن يفترض، لكي تكون المقاومة فعالة، أن تكون هناك معتقدات دينية راسخة. وليس واضحاً إن كانت الديمقراطيات ترغب في نزع الشرعية عن تلك المقاومة من حيث المبدأ على أساس أنها تتعارض مع نظام سياسي علماني أو في قبولها فقط على أساس «حرية التعبير» الليبرالية. وليس الأمر واضحاً دائماً هل هذا الأساس يعرف تلك الحرية تعريفاً **ذرائعياً** (أي إن قيمته تنبع مما ينجزه) أو **مطلقاً** (أي يسوغ ذاته). بتعبير آخر، لا نستطيع أن نتيقن هل الحق العلماني في الإساءة إلى المقدسات (والحق في النقد أو الإبداع العلني) يقوم على براغماتية أم على تجاوز؟ كما حاولت أن أبيّن في دراستي للأسباب المطروحة للدفاع عن الرسوم الدانمركية.

كانت الجامعات الليبرالية هي المكان الذي تأكدت فيه «حرية التعبير» في صورة النقد العام بوصفها قيمة مطلقة. لكن النقد **المهني** لا يرتبط بحق حرية التعبير بقدر ما يرتبط بإعادة إنتاج المجالات والجماليات والأخلاق التي تتوافق معها. يصف جون روبرتس (John Roberts) وجيمس تيرنر (James Turner) في كتابهما **الجامعة المقدسة والجامعة العلمانية** *The Sacred and Secular University* نشأة الجامعة الحديثة في الولايات المتحدة مع ثقافتها العلمانية، بداية من الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ويرويان كيف صاحب تهميشَ «الدين» الرسمي في الجامعة الأمريكية أو إقصاءَه

توكيدٌ على البحث والمهنية والتخصص، وكيف أدت هذه الأشياء بدورها إلى تفتيت الخريطة المعرفية التقليدية، التي كانت تُصاغ حتى ذلك الوقت بلغة دينية. وفي هذا الموقف خرجت الإنسانيات في النهاية من تقاليد الفلسفة الأخلاقية وفقه اللغة philology وأُعيد التماسك للمعرفة مع منحها هالة «دينية» مميزة. ومن نتائج هذا أن صارت للدين فكرة أقل طائفية ومذهبية وأصبحت جزءاً من ثقافة ليبرالية ومن ثم جزءاً من فهمها للنقد. وكما يقولان: «كان لهذه الطبعة الجديدة من التعليم الليبرالي عنصران رئيسان؛ الأول تعريف الطلاب بالجمال، لا سيما كما يتجلّى في «الشعر» بمعناه الواسع... وهكذا دخل عنصر ثانٍ وهو الإنسانيات: أي التركيز على المتواصلات التي تربط «شعر» عصر بشعر عصور تالية حتى عصرنا». ثم يصف روبرتس وتيرنر كيف تطور إحساس أعمق بتوصيل جوهر الحضارة الأوروبية الأخلاقي إلى الطلاب في التعليم العالي من خلال دراسة الأدب العظيم والفن العظيم. وهكذا، صارت فكرة الحضارة الأوروبية مترادفة مع الإنجازات الجمالية العظيمة الأدبية والفنية. وعليه، صار النقد الأدبي والفني الأداة العلمية للاحتفال بتلك الإنجازات[٢٥].

في القرون القليلة الماضية، شجّعت القوى الحديثة استخدام العلوم الناشئة والإنسانيات واستخدمتها لتنميط الحياة الاجتماعية وتنظيمها، وشمل ذلك إسباغ الشرعية على نوع من النقد الأكاديمي. وإن النقد اللازم لنمو المعرفة **النافعة** جزء من عملية قوة تستخدمها الدولة الاستعمارية والشركات متجاوزة القوميات. وهكذا، بينما تُمثّل حرية النقد بأنها حق وواجب في آنٍ معاً للفرد الحديث، تظل قدرتها على إنتاج الحقيقة مرهونةً بمعايير منهجيةِ مجالٍ بعينه وظروف وجودها المادية (المعامل والمباني وميزانيات البحث ودور النشر وأجهزة الحاسوب وثبات وظيفة الباحث) تقدمها وتحافظ عليها قوة الشركات والدولة حتى تضمن أن يكون المواطنون نافعين. ولأسباب لا

---

(٢٥) عندما أنتج الناقد الفني البريطاني كنيث كلارك (Kenneth Clark) سلسلته التلفزيونية الشهيرة في قناة BBC عام ١٩٦٩ بعنوان «**الحضارة**»، رد جون بيرغر (John Berger) رداً نقدياً بسلسلة خاصة به بعدها بثلاث سنوات، (*Ways of Seeing*) (**طرق للنظر**): «عندما تقدم صورة بوصفها عملاً فنياً، تتأثر طريقة نظر الناس إليها بسلسلة كاملة من الافتراضات التي تعلموها عن الفن؛ افتراضات عن الجمال والحقيقة والعبقرية والحضارة.. والذوق، إلخ...». وأخذ بيرغر في تفكيك هذه الافتراضات.

المعتاد أن يعمل الإرهابيون في سرية وهدوء، فإن الفضيحة التي أحاطت اتهامات الإساءة تنشر الضوضاء حولها في كل مكان.

ولنطرحْ بعض الأرقام؛ طبقاً لأول تقرير للشرطة الأوروبية (يوروبول) عن الإرهاب، والمنشور في ٢٠٠٧، فإن ٤٩٨ عملاً إرهابياً وقع في الاتحاد الأوروبي خلال عام ٢٠٠٦، لم يكن الإسلاميون مسؤولين سوى عن واحد منها فقط، وكان الانفصاليون الباسك مسؤولين عن العدد الأكبر منها. لكن أكثر من نصف المعتقلين **اشتباهاً** بالإرهاب كانوا مسلمين. وتتجاهل كل وسائل الإعلام الأوروبية تقريباً هذه الأرقام، بينما تصعّد نغمة «خطر الإسلام». فما تفسير هذا الصمت المدوي؟ عندما قدمت هذه الأرقام إلى أحد المعلقين قال إنها ربما، في الواقع، تثبت أن الارتياب المبرر لدى الشرطة الأوروبية هو الذي منع الإرهابيين الإسلاميين. ويمكن للقارئ أن يرى في هذا الاتجاه جوهر مرض «البارانويا»، لأن المصابين به عندهم نزوع إلى تحويل هذه التوافقات العرضية إلى إشارات دالة على خطر (أو لمنع الخطر) المحدق بهم. لهذا فأنا أميل إلى القول بأن الخوف المرضي من الإسلام (رهاب الإسلام) منبعه، جزئياً على الأقل، مرض البارانويا، وهو إحساس مرضي بالخطر لا يمكن اجتثاثه نهائياً.

ومن الطريف أن مرض البارانويا هو الحالة التي حددها بعض مؤرخي الأدب بوصفه جزءاً لا يتجزأ من جماليات الحداثة[٢٧]. وهو يشير إلى مجموعة من الحالات الوجدانية تشمل الفزع والكراهية والغثيان، مصدرها الهجرة التي خارج السيطرة، أي الانتقال ليس من أوروبا إلى غيرها، بل من غير أوروبا إلى أوروبا. وبهذا تكون الجماليات، مثل الدين/ اللاهوت، بعدٌ في كل السياسات الحديثة القومية والدولية. والحداثة ـ أي الجماليات التي صاحبت الحياة في العصر الحديث ـ تتداخل مع مشاعر قوية من الغثيان الوجداني. وتجد الحداثة في **المحاكاة** واحدةً من أغنى مصادر النفور والبارانويا؛ النفور لأن الحداثة لا تقدّر سوى استقلال الحلم وتحتقر التقليد، والبارانويا لأن الحداثة تسعى إلى اختراق أشكال التخفي التي تجعل الأشياء

(٢٧) David Trotter, *Paranoid Modernism: Literary Experiment, Psychosis, and the Professionalization of English Society* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

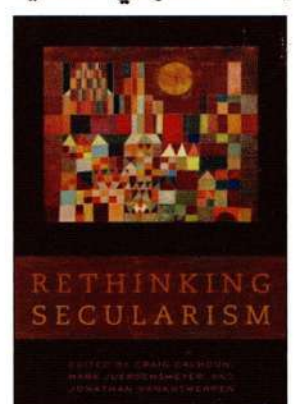
(الناس والأفعال والكلمات) تبدو معتادة وبريئة وتثبت أنها بالفعل لها دلالات وعدائية.

مهما كان السبب الذي يرد على خاطرنا للنفور الأوروبي من المهاجرين المسلمين؛ أود أن أنهي الفصل ببعض الأسئلة التي قد تثيرها فكرة الإساءة إلى المقدسات: لماذا يصدم العدوان باسم الإله الحساسيات الليبرالية العلمانية، بينما فن القتل باسم الأمة العلمانية وباسم الديمقراطية لا يصدمهم؟ هل يخبرنا هذا الاختلاف في رد الفعل شيئاً عن الطريقة التي يجتمع بها العنف العلماني والديني وخبرات الجمال والفزع، فتتكون منها الذات العلمانية النموذجية؟ وبعيداً عن معنى القداسة المرتبط بفكرة حرية التعبير، بِمَ يُفسَّر ذلك التيار الباطني من مشاعر الكراهية والخوف القوية؟



هذا الكتاب

إعادة النظر في العلمانية



هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة من الدراسات الرائدة لأبرز العلماء والباحثين الذين يمثّلون تخصّصات عديدة في حقول التاريخ والفلسفة والعلوم السياسية وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

يُفتتح الكتاب بفصل **تشارلز تايلور** الذي يرى أن مصطلح «علماني» معقّد ومبهم ويخضع لتغيرات عندما ينتقل من سياق إلى آخر. ويقول **خوسيه كازانوفا** إن إعادة النظر في العلمانية تقتضي مراعاة تمييزات تحليلية بين مصطلح «العلماني» والمصطلحات القريبة منه. ويحوّل **كريغ كالهون** النقاش إلى عرض أسئلة معاصرة عن العلمانية السياسية والمواطنة والفضاء العام. أما **راجيف بهارغافا** فيرى ضرورة إعادة تأهيل العلمانية السياسية بدلاً من نبذها. من جهة أخرى، يدعو **ألفريد ستيبان** إلى التنوّع في أشكال علاقة الدولة والدين والمجتمع القائمة في الديمقراطيات الحديثة، ويطرح **بيتر كاتزنستاين** سؤالاً حول ما إذا كانت الدول والأنظمة الرأسمالية والأنظمة الديمقراطية هي ثلاثة مكوّنات أساسية للسياسات العلمانية. أما فصل **إليزابيث شاكمان هيرد** فيتضمّن بحثاً ينقد ثنائية «العلماني/الديني». ويسأل **مارك يورغينزماير** لماذا ارتبطت اللغة والهوية الدينية بالتحديات المعاصرة للنظام الاجتماعي السائد؟. كما تدرس **سيسيليا لينتش** أنشطة القائمين على الأعمال الإنسانية في سياق سياسات العلمانية الكوكبية. ويعود **سكوت آبلبي** إلى «مشروع الأصولية» ويسأل هل «الأصولية» مجرّد مصطلح مهترئ؟. ويستند **ريتشارد مادسن** إلى قراءة **تايلور** لفهم العلمانية الحديثة. أما **بيتر فان دير فير** فيأخذ حالة الصين ويقارن تاريخ العلمانية الصينية بنظيره الهندي. وفي الفصل الأخير من الكتاب، يتناول باحث العلمانية الشهير **طلال أسد** قضية الإساءة إلى المقدّس وحرية التعبير.

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-172-1



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com